نموذج ترخيص

أنا الطالب : محمد حسين احمد الشريف أمنح الجامعة الأردنية و / أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراة المقدمة من قبلي وعنوانها.

"أنماط التدين - التدين الإسلامي أنموذجاً - دراسة سوسيوتاريخية"

وذلك لغايات البحث العلمي و/ أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و/ أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: محمد حسين احمد الشريف

التوقيع:

التاريخ: ٢٠١٨/٥/١٠

# أنماط التّديّن - التّديّن الإسلامي أنموذجا – دراسة سوسيوتاريخية


إعداد

محمد حسني حسن الشريف

المشرف

الأستاذ الدكتور عايد عواد الوريكات


قدّمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في

علم الاجتماع



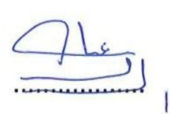

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية


نيسان، 2018

## قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة ( أنماط التّديّن – التّديّن الإسلامي أنموذجا – دراسة سوسيوتاريخية) وأجيزت بتاريخ 2018/4/26

| أعضاء لجنة المناقشة | التوقيع |
| --- | --- |
| الأستاذ الدكتور عايد عوّاد الوريكات، مشرفا<br>أستاذ – علم الجريمة | .................. |
| الأستاذ الدكتور محمد فايز الطراونة، عضوا<br>أستاذ – الأنثروبولوجيا | .................. |
| الأستاذ الدكتور خالد ناصر طميم، عضوا<br>أستاذ – علم الاجتماع القانوني |  .................. |
| الأستاذ الدكتور أحمد فلاح العلوان، عضوا خارجياً<br>أستاذ – علم النفس التربوي (الجامعة الهاشمية) |  .................. |

# الاهداء

إلى عائلتي ووطني وأمتي، أهدي هذا العمل.

## الشكر والتقدير

الحمد لله الذي أنعم عليّ بهباته وأعطياته، وهيأ لي من الأسباب التي مكّنتني من إنجاز هذا العمل.

أخص بالشكر الأستاذ الدكتور عايد وريكات الذي أشرف على هذه الرسالة، ومنحني من وقته وعلمه ما يؤدي إلى أن يكون هذا العمل منجزا اليوم. فله جزيل الشكر وبالغ التقدير. وكذلك فالشكر موصول إلى أساتذتي أعضاء الهيئة التدريسية في قسم علم الاجتماع، خصوصا أعضاء لجنة المناقشة على وقتهم وملاحظاتهم القيّمة التي أجازت هذا العمل .

كما أتقدّم بالشكر لوالداي حفظهما الله على رعايتهما وتوجيهاتهما، وكذلك زوجتي على مؤازرتها، وإخواني وأخواتي وأصدقائي على دعمهم الدّائم .

## قائمة المحتويات

# أنماط التّديّن - التّديّن الإسلامي أنموذجا – دراسة سوسيوتاريخية

إعداد
**محمد حسني الشريف**

المشرف
**الأستاذ الدكتورعايد عواد الوريكات**

## المُلخص

هدفت الدراسة إلى معرفة أنماط التّديّن الإسلامي الرئيسية السّائدة اليوم، والعوامل التي تؤدّي إلى نشوء الأنماط وتطوّرها وأفولها، وإلى محاولة معرفة إلى أين تقود أنماط التديّن الإسلامي السّائدة اليوم وهل ينطبق عليها ما انطبق على التنوير الأوروبي . استُخدم في الدراسة المنهج التاريخي الوثائقي كمنهج للبحث، وقد خلُصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج وهي:

وجود ثلاثة أنماط رئيسية للتديّن الإسلامي اليوم. وأن أنماط التّديّن تتشكّل وتتطوّر وتأفل تبعا للعوامل الاجتماعية والسّياسية التي تمر بها المجتمعات، وتبعا للحاجات الاجتماعية التي تُشكّل المحور الرئيسي للتشكّل والتطوّر والأفول. وأن مسار التنوير الأوروبي لا ينطبق على أنماط التديّن الإسلامي، وأن أنماط التّديّن الإسلامي المعاصرة تقود باتجاه حالة من التّديّن الفردي، الذي سيشكّل مرحلة انتقالية باتجاه ظهور أنماط جديد من التّديّن تعمل على حل المشاكل القائمة.

وأخيرا أبرزت الدراسة بعض التّوصيات .

# الفصل الأول

## أنماط التّديّن - التّديّن الإسلامي أنموذجا – دراسة سوسيوتاريخية

### مقدمة:

تتناول هذه الدراسة أنماط التّديّن الإسلامي في سياق تاريخي اجتماعي، تُستعرض من خلالها الأحوال والظروف الاجتماعية التي نشأت فيها أنماط التديّن الإسلامي السائدة اليوم في منطقة الشرق الأوسط على وجه التحديد، والتي نعني بها كل من تركيا وسوريا والأردن ولبنان وفلسطين والعراق ودول الخليج واليمن ومصر وإيران .

إن التّديّن وأنماطه، ما هو إلا تفاعل للحالة التاريخية بالواقع الاجتماعي في اطار دين أو رسالة معيّنة، والأنماط الدينية بحسب منديب (2006) هي (مختلف الأنواع من البنى الفكرية الرمزية والواقعية المادية التي تميّز نسقا من الأنساق الدينية التي يعتقد معتنقوها بأنها تشكّل الحقيقة الوجودية التي تخصهم وتخص الناس والكون، في حين أن التديّن هو الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية، وهو يختلف جذريا عن المعنى البسيط المتداول الذي يشار به الى الالتزام بتطبيق التعاليم الدينية والتقيّد بأحكامها)، ونشوء أي نمط تديّني له مجموعة من العوامل ربما يكون أبرزها هو التقاء ما يعتبره الناس موروثا دينيا مع حاجة اجتماعية لنشوء ذلك النمط . ولمّا كان الدّين (أي دين) له تصوّرات محدّدة عن الماضي والحاضر والمستقبل، فإن التديّن هو الادراك الانساني لهذه التصوّرات، وهو السلوك البشري المبنيّ على ذلك الادراك، وهو بالتالي حالة التناغم بين ما تصوّره الانسان عن دينه وبين الواقع الاجتماعي الذي يعيشه الانسان في زمن محدّد وجغرافيا محدّدة، والحقيقة فإنه لابد لأي باحث ينوي خوض غمار بحث الدّين والتدّين أن يتنبّه الى التفريق بينهما، وهو أمر رافقه خلط وتخليط لأزمان طويلة، (فإن معنى الدّين يختلف بطبيعة الحال عن مفاهيم التّديّن، فالدّين أصل الهي والتّديّن تنوّع انساني، الدّين جوهر الاعتقاد والتّديّن هو نتاج الاجتهاد،ومع أن الأديان كلها تدعو الى القيم العليا التي نادت بها الفلسفة (الحق والخير والجمال) فإن أنماط التّديّن أخذت بناصية الناس الى نواح متباعدة، ومصائر متناقضة، منها ما يوافق الجوهر الالهي للدّين، ومنها ما يسلب هذا الجوهر العلوي معانيه ويُسطّح غاياته حتى تصير مظهرا شكلانيا، ومنها ما يجعل الدّين وسيلة الى ما هو نقيض له) (زيدان، 201) .والحقيقة أن الرأي السابق ليس قطعيا، فالفصل بين الدّين والتديّن فيه جدل فلسفي، فبحسب ياسين (2014) (فإن الانسان - مع ذلك – هو موضوع الدّين ومجاله، ولذلك فإن

الدّين لا يظهر إلا من خلال التجلّي في الواقع الاجتماعي، وهو ما يعني أن حضور الاجتماع في البنية الدّينية ضروري ليس فقط بحكم طبيعة الاجتماع، بل كذلك بحكم موضوع الدّين . إن الانسان – في الوقت نفسه – هو الذات التي تتلقى الدّين وتمارسه، أي الذات التي تتديّن، ومن هنا لا سبيل الى ادراك الدّين والتعبير عنه الا عبر وسائل الاجتماع البشرية وفي مقدّمتها اللغة، ويترتّب على ذلك حضور الخصائص والمثيرات المتباينة للذوات الفردية والهياكل الاجتماعية الى منطوق البنية الدينية ).

ورغم ذلك ترى الدراسة بأنه لابد من فصل الدّين عن التديّن ولو على أقل تقدير من الناحية النظرية في محاولة فهم نمط التديّن، فإن كان التّديّن هو منطوق الدّين، أو هو الحالة التي يتجسّد فيها الدّين الى فعل اجتماعي، فإنه –أي التّديّن- حتما المرحلة التطبيقية لفهم الدّين، ولمّا كانت هذه المفاهيم بطبيعة الحال تأويلية مُختلف فيها، فوجب عندئذ التّمييز بينهما . وفي سياق هذه الدراسة التي تحاول فهم التّديّن بصفته فعل انساني، يتفاعل في بنية اجتماعية، ينشأ ويتطوّر وربما ينتهي ويأفل، من دون أن يمسّ ذلك جوهر الدّين نفسه، فانتهاء نمط التديّن يعني ببساطة انتهاء ذلك الشكل من التطبيق الاجتماعي للدّين .

إن التّديّن بطبيعته أصوليّ، بمعنى أن أتباع كل نمط تديّني يعتقدون بأنهم يفهمون الدّين ويطبّقونه كما فهمه الأوائل من أسلافهم. وهذا الاعتقاد يقود بالضرورة إلى الاعتقاد بأن باقي أنماط التّديّن يُمارسون فهما منحرفا للدّين. والحقيقة أن هذه الإشكالية تعود في جوهرها إلى ما يُسمّى الوعيَ بالتاريخ، أي ما وقر في العقول أنه جرى، حتى لو كان في حقيقته لم يجري، ويُقصد به ما ترتّب على الوعي بالتاريخ من سلوك اجتماعي ومبادئ وقيم تسود مجتمعا معينا . ومن هنا جاءت فكرة تفاعل التاريخ مع الاجتماع في اطار ديني، فدراسة التديّن ضمن سياقاته التاريخية والاجتماعية ربما يؤدي إلى تبدّل التمثلات لدى أصحاب الأنماط التديّنية بما يقود إلى رأب الصدع بينها أو إعادة النظر بما أفرزته من مبادئ وسلوكيات اجتماعية.

## مشكلة الدراسة

تتأثر الحياة الاجتماعية في المنطقة تأثيرا مباشرا بأنماط التديّن الاسلامي السائدة فيها، ويُستخدم التّديّن من قبل الساسة في تأجيج الصراعات وجلب المكاسب السياسية، وفي الوقت نفسه يَستخدم رجالُ الدّين رجالَ السياسة والسّلطة لخدمة نمط التّديّن الخاص في كل منهم، والحقيقة أن هذه العملية التبادلية بين رجال الدّين ورجال السّياسة قد ألحقت ضررا جسيما في المجتمعات، فاعتمد رجال الدّين في كثير من الأحيان على تكفير المذاهب والطوائف المسلمة الأخرى لخدمة

السياسة، واعتمد رجال السياسة والسّلطة على فتاوي رجال الدّين للبطش في المعارضين السياسيين لهم سواء كانوا من النخب المثقفة في المجتمعات أو كانوا أناسا بسطاء يسعون خلف لقمة العيش، وقد نتج عن هذا التأجيج الممنهج سيل من الدماء الكثيرة، وتهتّك النسيج الاجتماعي بصورة تُنذر بخطر محدق، وأصبحنا نسير باتجاه الهاوية على الصعيد الحضاري بسرعة متزايدة.

وبناءً على ما سبق، تتلخص مشكلة الدراسة في الإجابة على السؤال الرئيسي التالي : إلى أين تقود أنماط التديّن الاسلامي الثلاث الرئيسية السائدة اليوم؟ وبشكل أكثر دقة هل نحن مقبلون على عصر تنوير (بمفهومه الأوروبي) ؟ أم أننا ذاهبون باتجاه التنميط (ظهور أنماط جديدة من التّديّن)؟

## أهميّة الدراسة

**الأهمية النظرية**: إن المتابع لشؤون العالم الاسلامي على وجه العموم، والشرق الأوسط تحديدا، ليلحظ هذا الفارق الذي بات متسارعا بين شعوب هذه المنطقة وشعوب العالم المتقدّم، فالشرق الأوسط يتّسم نسيجه الاجتماعي بالتفكك، ويئن تحت وطأة حروب طاحنة تفتك في بنيانه وتهدّد مستقبل أبنائه، وتجدر الاشارة الى أن دراسة أنماط التديّن الاسلامي – باعتباره (أي التّديّن) العنصر الأكثر تأثيرا في الحياة الاجتماعية لسكان هذه المنطقة - هي ضرورة لمحاولة فهم ما يجري في المنطقة من أحداث، وهي ضرورة أيضا لمحاولة فهم المستقبل الحضاري لهذه المنطقة، فإن نحن افترضنا أن التّديّن ليس هو لُبّ المشكلة، وأن المشكلة في حقيقتها تنازع مصالح سياسية، وتصارع بين القوى الكبرى على هذه المنطقة، فإنه لابد من التسليم بأن التّديّن وصراعات أنماطه لهو الوقود الأكثر كفاءة لاستمرار هذا الحريق المُستعر، ولأن مسألة السياسة معقدّة لتفهم من قبل البسطاء، فإن التّديّن ليس كذلك، فكل ما يلزم رجل الدّين هو تقنين الشّر الكامن في النفوس وشرعنته ليمسي خيرا بنظر فاعله. فنظرا لما يشغله التّديّن من حيّز في نفوس الأفراد والمجتمعات، ونظرا للسلوكيات الناتجة عن تبنّي الأفراد والمجتمعات لأنماط تديّن معيّنة، ووقوفا عند ما يترتّب على هذه السلوكيات من تغيّر وتبدّل وآثار على الحالة والنسيج الاجتماعيين كانت أهمّية هذه الدراسة.

**الأهمية العملية:** في ظل نقص الدراسات الدّينية والاجتماعية التي تبحث موضوع التّديّن بحيادية في العالم العربي، يمكن الاستفادة من هذه الدراسة لدى الجهات الأكاديمية، وخصوصا كليات الشريعة والانسانيّات، التي يوكل لها صناعة الوعي لدى طُلابها، كما يُمكن الاستفادة منها لدى مؤسسات المجتمع المدني والباحثين الاجتماعيين.

## أهداف الدراسة:

1. معرفة أنماط التديّن الاسلامي الرئيسية المعاصرة.
2. معرفة كيفية تشكّل أنماط التّديّن في سياقاتها التاريخية والاجتماعية، والبيئات والعوامل والأحداث اللازمة لتشكّل نمط جديد أو تطوّره أوأفوله .
3. معرفة أبرز سمات وخصائص عصر التنوير في اوروبا بما يتعلق بالتديّن المسيحي.
4. محاولة معرفة الى أين تقود أنماط التديّن الاسلامي المعاصرة.

## أسئلة الدراسة:

1 . ما أنماط التديّن الاسلامي السّائدة اليوم ؟
2 . ما العوامل التي تؤدي الى تشكّل أنماط التّديّن وتطوّرها وأفولها ؟
3 . ما أبرز سمات عصر التنوير من الناحية الدّينية ؟
4 . الى أين تقود أنماط التّديّن الاسلامي السائدة اليوم ؟

## المصطلحات الإجرائية للدراسة

**المسلم** : استنادا الى ما نصّت عليه رسالة عمّان في المؤتمر الإسلامي الدولي الذي عُقد في عمّان في تموز (يوليو) 2005 ، والذي حضره 200 من علماء المسلمين من خمسين بلدا، وأقرّ مخرجاته فيما بعد أكثر من مؤتمر إسلامي ، ليصل مجموع من أقره من علماء المسلمين الى أكثر من خمسمائة عالم بينهم شيخ الأزهر والمرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية في ايران ورئيس رابطة العلماء المسلمين، واستنادا الى هؤلاء العلماء فإن (كل من يتّبع أحد المذاهب الأربعة من أهل السنّة والجماعة (الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي) والمذهب الجعفري، والمذهب الزيدي، والمذهب الإباضي، والمذهب الظاهري، فهو مسلم، ولا يجوز تكفيره. ويحرم دمه وعرضه وماله. وأيضاً، ووفقاً لما جاء في فتوى فضيلة شيخ الأزهر، لا يجوز تكفير أصحاب العقيدة الأشعريّة، ومن يمارس التصوّف

الحقيقي. وكذلك لا يجوز تكفير أصحاب الفكر السلفي الصحيح. كما لا يجــوز تكفير أيّ فئة أخـرى مـن المسلمين تؤمـن بالله سبحانه وتعالى وبرسوله صلى الله عليه وسلم وأركان الإيمان، وتحترم أركان الإسلام، ولا تنكر معلوماً من الدين بالضرورة .

**الدّين** : هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات قوة إلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها (دراز، 1982)، وهو حالة فردية خارجية ليس للاجتماع علاقة بها .

**التديّن**: ما ينتج عن سلوك وممارسة مبنيّتان على فهم معنى الدّين، ويتمثّل بالاعتقاد والممارسة الشعائرية والمعرفة والتجربة والانتماء (أكوافيفا وباتشي،2011)، وقد يكون التّديّن فرديا نفسيا، وقد يكون جماعيا فيُشكّل نمطا .

**نمط التّديّن**: الاعتقاد والممارسة الجماعية لنسق تديّني محدّد، مبنيّ على فهم مشترك ومحدّد للدّين، منتجٌ لتطبيق اجتماعي للتديّن.

**الشرق الأوسط**: يُقصد به المنطقة التي تجمع كل من تركيا وسوريا والأردن ولبنان وفلسطين والعراق ودول الخليج ( السعودية وعُمان والامارات وقطر والبحرين والكويت) واليمن ومصر وإيران. ورغم أن هذا المُصطلح (الشرق الأوسط) هو مُصطلح غربي، بمعنى أنه شرقٌ أوسط بالنسبة للغرب، إلا أننا اضطررنا لاستخدامه إجرائيا لأننا لم نجد مصطلحا آخر يُعبّر عن هذه المنطقة التي هي محلّ الدراسة . وقد ورد أول استخدام لمصطلح الشرق الأوسط في خمسينات القرن التّاسع عشر في مكتب الهند البريطاني( fulton, 1988)، توسّع المصطلح غير مرة بحيث شمل بلدان من قبيل جمهوريات آسيا الوسطى وأفغانستان وقبرص وغيرهم فيما بات يُعرف بالشرق الأوسط الكبير.

# الفصل الثاني

## الإطار النظري والدراسات السّابقة

يُعد التدين ظاهرة اجتماعية؛ فالدين بحسب دوركايم (Durkheim, 1995) هو ذو تمثّل اجتماعي بالأساس، مما يجعله شيئاً اجتماعياً قابلاً للدراسة وجزءاً من طبيعة الاجتماع البشري؛ وذلك لأن دوركايم يعتبر التمثلات الدينية تمثلات اجتماعية، وهو ما وجده في بحثه عن الطوطمية.

ومما يعنيه كون التدين ظاهرة اجتماعية بالدرجة الأولى هو أنه يتأثر ويتشكل بناء على الواقع الاجتاعي الذي يعايشه، ويتعرض للتغيرات بناءً على السياقات والتحولات الاجتماعية التي يمر بها الفرد والمجتمع (غدنز، 2005). ومن أهم التغيرات التي وقعت للدين والتدين، هي تلك المتعلقة بمسار التحديث في المجتمع، وهو ما درسه ماكس فيبر (weber,2009 ) من أثر التحديث على موقع الدين في المجتمع، ومن خلال تعريفه للتحديث باعتباره نزع السحر من العالم، وذلك بالإضافة إلى تصوره عن التحديث باعتباره عملية تمايز بين المجالات الدنيوية والمجالات الديني.

وقد أثبت تاريخ الأديان أن التدين ليس شيئاً ثابتاً، بل عنصر متغير، وهو ما يجعله يتماشى ويتشكل بحسب كل سياق اجتماعي (kucukcan, 2000). يعتبر دوركايم (Durkheim, 1995) أن الشكل الأساسي للدين يتجسد في الجماعة؛ حيث ينشأ ذلك من خلال مشاعر الرهبة الدينية التي تفرضها الجماعة على الأفراد كي تتمكن من فرض المعتقدات والشعائر والممارسات عليهم، وهو ما ينتقل للفرد عبر المؤسسات الاجتماعية والتقاليد، في حين تُنشئ المعتقدات الفردية وأشكال التدين الفردية هامش هذا التدين الجماعي.

يحدث التغير في أنماط التدين عند حدوث صراع أو توتر بين تدين الفرد وتدين الجماعة، أو الصيغ المنظمة من التدين، وهذا يحدث كثيراً في المجتمعات المعاصرة بحكم تزايد النزعة الفردانية، والتغيرات الاجتماعية التي تعزز من قدرة الفرد على الاختيار الحر (furseth & repstad, 2006).

ويمكن أن يحدث هذا كرد فعل أو نتيجة عكسية عن التنشئة الاجتماعية، حيث تُعرَّف التنشئة الاجتماعية باعتبارها المسار الذي يمر فيه الفرد، ويتعلم فيه أدواره الاجتماعية الموكلة له،

ومن ثم التماهي مع المجتمع وتلبية توقعاته، وهو ما ينتج في النهاية شكلاً من الهوية الاجتماعية التي تعمل على الالتزام والامتثال للمعاير الاجتماعية، ويتم تدعيم هذا الامتثال من خلال التعزيزات والمنح المادية والرمزية التي تحفز الفرد على مزيد من الامتثال للمجتمع ومعاييره (furseth & repstad, 2006).

وهذا ما يعنينا في هذه الدراسة، أن نسأل السؤال الأساسي في علم الاجتماع الديني بحسب (spickard, 1989)، وهو: ما الظروف والسياقات الاجتماعية التي تعزز بروز أنماط تدين معينة؟

## الدّين والتديّن ونمط التّديّن

بداية تجد الإشارة الي أن مسألة ضبط تعريف المصطلحات الثلاث (الدين والتديّن ونمط التّديّن) هي مسألة معقدة بذاتها، فالمشكلة تكمن هنا في أن المصطلح كلما كان كبيرا ومعقدا ومتداخلا ويدرس سلوكا إنسانيا، كانت دلالاته متفرعة ومتباينة، لذلك كان لابد من تخصيص مساحة في هذه الدراسة لضبط هذه المصطلحات، فعدم ضبطها هو جزء من إشكالية دراستها، وهو ما لوحظ أثناء البحث، حيث نجد حتى عند بعض المتخصصين أن مصطلح الدّين مثلا قد يتداخل مع الشعور الديني والايمان والأخلاق، وأن التديّن قد يختلط بالظاهرة الدّينية، وأن نمط التّديّن قد خُلط بالمدارس الفقهية والعقائدية، وهذا الخلط يُفضي بطبيعته الى خلل في بناء التصوّرات العامة، ممّا يؤدي الى حالة من التّيه تلحق بالعقل الجمعي للأمم .

### أولا : الدّين

**الدّين لغة:** يرى الفراهيدي في كتابه العين أن (الدّين جمعه الأديان، والدّين : الطاعة، ودانوا لفلان أي أطاعوه ، والدّين: العادة، والمدينة: الأمة، والمدين: العبد ).(الفراهيدي،2002)

فيما يرى ابن دريد في جمهرة اللغة: ( والدّين: الملّة، دين الله: ملّة الله التي اختصها، وهي الإسلام . والدّين: الدأب والعادة، ومازال ذاك دينه، أي دأبه وعادته، والدّين: الطاعة والملك، قال الله تعالى: {مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ}، أي في طاعته .(ابن دريد،1987)

أما ابن منظور في لسان العرب فقد أفرد صفحات كثيرة بيّن فيها المعاني والاشتقاقات المتعددة ل (دين)، وبدأها بصيغة اسم الفاعل الدّيّان فقال (الدّيّان: من أسماء الله عز وجل معناه الحكم أي القاضي، والدّين: الحال، والدين: السلطان، والدين: الورع، والدين: القهر، والدين: المعصية، والدين الطاعة.(ابن منظور، 2009)

وأورد الزمخشري في أساس البلاغة ( دان فلان بدين، ورجل ديّن ومتديّن. وديّنته: وكّلته الى دينه. وتقول: أبعت بدين أم بعين، وهي النقد. ودنت وادّنت وتديّنت واستدنت: استقرضت . ودنته وأدنته وديّنته :أقرضته، ودنته بما صنع : جزيته . (كما تدين تدان). ومنه يوم الدّين. والله الدّيّان وقيل: هو القهّار، من دان القوم اذا ساسهم وقهرهم فدانوا له، ودانوه: انقادوا له. ولفلان مدين أو مدينة أي عبد وأمة. (الزمخشري، 2010).

وأورد ابن الجوزي، تعدادا لافتا لمعاني لفظ الدين في القرآن لخّصها في كتابه الوعظي المدهش، فقال: (الدين يذكر ويراد به الجزاء (مالك يوم الدّين) ويراد به الإسلام (بالهدى ودين الحق). ويراد به العذاب (ذلك الدين القيّم). ويراد به الطاعة (ولا يدينون دين الحق). ويراد به التوحيد (مخلصين له الدّين) . ويراد به الحكم (ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك . ويراد به الحدّ (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله )، ويراد به الحساب (يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق) ويراد به العبادة (قل أتعلمون الله بدينكم). ويراد به الملّة ( ذلك دين القيّمة). (ابن الجوزي، 1985)

**الدّين اصطلاحا :**

يرى فريز أن صياغة تعريف واحد من شأنه إرضاء كل الآراء المتصارعة حول الدين، هو أمر غير قابل للتحقيق. من هنا فإن كل ما يستطيعه الباحث هو أن يُحدد بدقة ما يعنيه بكلمة الدين، ثم يعمل على استخدام هذه الكلمة عبر مؤلفه بالمعنى الذي حدّده لها منذ البداية . (المهدي، 2002)

ويؤكد ذلك المهدي، (2002) بأن هناك إجماعا بين الباحثين على أن مصطلح الدين مفهوم مركب لا يسهل تقديم تعريف موحد له، وقد أورد لوبا، في بحث سابق له عام 1901، ثمانية وأربعين تعريفاً، قدمها عدد من الباحثين (دراز، 1982)، أما وليم جيمس، فقد أشار إلى أن تجنب تقديم تعريف موحد للدين يعد استثماراً للجهد، وأهم من ذلك أن يتجه الباحثون نحو دراسة الظاهرة الدينية دراسة موضوعية (المليجي، 1955).

ويستند معظم الباحثين في آرائهم هذه إلى أن الدين مفهوم فلسفي جدلي؛ يختلف في تعريفه الأفراد تبعاً لاختلاف الديانات والطوائف المتعددة، لذا فإن الجهد المبذول للتعريف، ينبغي أن يستثمر في دراسة الظاهرة الدينية دراسة علمية، وأن يرتبط تحديد المفاهيم بالإطار النظري الذي يتوجه الباحث لدراسته (الطائي،1992).

وقد تنبهت الدراسات في تاريخ الأديان إلى ضرورة الفصل بين الدين كمفهوم فلسفي لاهوتي، والتدين كحالة نفسية، عندما ذهبت إلى القول بأن الدين هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها، وأن التدين هو الإيمان بذات إلهية، جديرة بالطاعة والعبادة (دراز،1982)، وربما قصدت مثل هذه الدراسات الإشارة إلى أن التدين سلوك برتبط بمفهومي الاعتقاد والممارسة يمكن تقديره وقياسه .

ومهما يكن فقد ترك هذا التوجه تأثيراً واضحاً في طبيعة الاجراءات المتبعة لفحص الظاهرة الدينية، وبالتالي تقديم تعريفات إجرائية مناسبة لها (الطائي،1992) .

وعليه فإننا وفي سياق هذه الدراسة سنحدّد معنى الدّين استنادا لما يراه مجموعة من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، واستنادا أيضا لما كتبه علماء مسلمون، أي ما لحق بمعنى هذه الكلمة في السياق الإسلامي، كون الدراسة معنية بمحصّلتها بدراسة الأنماط الإسلامية للتديّن، وذلك منعا للخلط الذي أشرنا إليه فيما تقدّم، وضبطا للاصطلاح .

فيعرّف فريزر الأنثروبولوجي البريطاني (1854-1941) الدّين بأنه عمليّة استرضاء وطلب عون قوى أعلى من الانسان، يعتقد أنها تتحكّم في الطبيعة والحياة الانسانية، وهذه العملية تنضوي على عنصرين: واحد نظري والآخر تطبيقي عملي. فهناك أولا الاعتقاد بقوى عليا، يتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى، ولا يصح الدّين بغير توفّر هذين العنصرين، ذلك أن الاعتقاد الذي لا تتلوه ممارسة هو مجرّد لاهوت فكري، أما الممارسة المجردة عن أي اعتقاد فليست من الدّين في شيء. (المهدي، 2002).

فيما يرى دوركهايم أن الدّين هو نظام مُتّسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدّسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتُحاط بشتى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين العاملين بها في جماعة معنوية واحدة تُدعى كنيسة. (يطلق دوركهايم على مثل هذه الجماعة المتحدة بالمعتقد اسم كنيسة، أي أن التعريف عام وليس له علاقة خصوصوية بالمسيحية كدين). (Durkheim, 1995).

وعرف فرويد الدين في إطار نظرية التحليل النفسي، على أنه عصاب جمعي ينشأ في ظروف مشابهة لتلك التي تنتج عصاب الطفولة، وهو وهم يعطل طاقة العقل يتحريمه التفكير الناقد (Clarck, 1980) .

وعرفه يونج على أنه اتجاه خاص للعقل، وهو وجود دينامي للخضوع لقوى أعلى من أنفسنا، مثل الأرواح والشياطين والقوانين والآلهة والأفكار . (المهدي، 2002).

وأما وليم جيمس فقد عرف الدين على أنه مشاعر وخبرات بني الإنسان منفردين، ما اعتبروا أنفسهم في علاقة مع ما قد يرونه أنه الهي، ويقصد بالالهي الحقيقة الأولى التي يحس الفرد نفسه مدفوعاً إلى الاستجابة لها متصفاً بالمهابة والجد، دون أي تذمر أو استهزاء (المليجي،1995).

ويختلف فروم في تعريفه للدين، حيث يرى أن الدين هو أي نسق فكري سلوكي تشترك فيه جماعة من الناس، يزود الفرد بإطار للتوجيه وموضوع للتقوى (فروم،1950).

ويعرفه دراز الدين بأنه الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية . علوية لها شعور واختبار، ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد، وبعبارة موجزة هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة، هذا إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو حالة نفسية بمعنى التدين، أما إذا نظرنا إليه من حيث هو حقيقة خارجية فنقول : هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها (دراز،1990) .

ويرى المهدي (2002) أنه ونظراً لهذه التباينات في المعاني اللغوية والمعاني الاصطلاحية للدين حاول بعض الباحثين وضع معنى اصطلاحي شامل للدين فها هو كين ويلبر (Ken Wilber) يستعرض تسع استعمالات لكلمة الدّين:

**1-الدين كارتباط غير منطقي:**

فمن وجهة نظر علماء اللاهوت (الغيبيات) الكلمة تعني أن الدين يعالج جوانب صادقة ولكنها غير منطقية مثل الروح والتأمل وغيرها، ومن وجهة نظر الفلاسفة الوضعيين الكلمة تعني أن الدين معرفة غير صادقة ولكنها قد يكون لها معنى عاطفي للبشر بيد أنها ليست معرفة حقيقية.

**2-الدين كارتباط ممعن في المعنى أو التكامل :**

لا ينظر إلى الدين هنا من أبعاد غير عقلانية معينة، ولكنه نشاط وظيفي محدد على أي مستوى، ومن أي منظور هو نشاط البحث عن المعنى والتكامل والحقيقة والعلاقة الإنسانية .

**3-الدين كمشروع للخلود :**

أي أنه عملية زيادة في تحقيق الذات وتغلب على الإحساس بالاغتراب من خلال العودة إلى الروح.

**4-الدين كنكوص وتثبيت :**

فهو تكرار لتجربة الطفل الذي يتعامل مع شعوره بعدم الأمان وذلك بالاعتماد على والد يعجب به ويخافه.

**5-الدين كمفهوم خارجي عمومي :**

حيث يشير إلى جوانب منخفضة خارجية وتمهيدية من أي دين له جوانب داخلية راقية ومتقدمة من التعليم والممارسة أنه عادة صيغة من النسق الاعتقادي يستعمل ليستدعي أو يدعم الجانب الروحي.

**6-الدين كسر خفي:**

حيث يشير إلى الجوانب السرية المتسامية والمتقدمة من الممارسات الدينية التي تتراكم لتصل إلى حد الخبرة الصوفية.

**7-الدين كمفهوم شرعي:**

حيث تشير درجة مشروعيته إلى نسبة ما يقدمه من تكامل وتحقيق للمعنى ويسر في الأداء الوظيفي.

**8-الدين كمفهوم أصيل:**

حيث تشير درجة أصالته إلى درجة التحول المتولدة وتزداد درجة الأصالة بمستوى التطور الذي يتحقق وليس مجرد التكامل في المستوى الحالي.

وفي النهاية يتضح أن لفظ الدين لغوياً واصطلاحياً هو لفظ واسع يشمل الكثير من الاعتقادات والممارسات ولهذا نجد أريك فروم يعرف الدين بأنه : أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، وبعطي للفرد إطاراً للتوجيه وموضوعاً للعبادة، (فروم، 1950).

**الاتجاه الديني:**

أما مفهوم الاتجاه الديني فغالباً ما يعتمد تحديده بتحديد مفهوم الاتجاه النفسي، بصورة عامة، حيث عرفه بوجاردرس (BOGARDIES) على أنه ميل الفرد الذي ينحو بسلوكه تجاه

عناصر البيئة الخارجية قريباً منها أو بعيداً عنها فتأثرا في ذلك بالمعايير الموجبة أو المعايير السالبة التي تفرضها عليه هذه البيئة (عبد الرحمن، 1997) .

كما عرفه كرينش وكريتشفيلد ( Grinch & Critchfield ) بأنه، الأنظمة الإيجابية أو السلبية الثابتة للتقويم،وهي المشاعر والانفعالات والاستعدادات للعمل مع أو ضد أهداف أو أشياء اجتماعية معينة (المهدي، 2002)

أما نيوكمب (Newcomb) فيعرفه بأنه:

تنظيم خاص للعمليات النفسية يستدل عليه من سلوك الفرد، وذلك بالنسبة للمدركات التي يميزها الفرد عن غيرها، وهذا التنظيم مستمد من آثارخبرته الماضية التي عن طريقها وبمساعدتها يتفاعل مع المواقف الحالية، بما فيها مكونات وعناصر، والتي يحاول أن يستخدمها في الحكم على الأحداث في المستقبل (عبد الرحمن،1997).

في حين يرى ألبورت (Allport) أن الاتجاه، حالة استعداد عقلي عصبي تنظم عن طريق الخبرة،وتؤثر تأثيراً موجهاً أو ديناميأً على استجابات الفرد لجميع الموضوعات والمواقف المرتبطة بها، (الشيخ وجابر،1964).

وأخيراً يعرفه ثيرستون (Thurston) بأنه الدرجة ذات الأثر الإيجابي أو السلبي المرتبطة ببعض الموضوعات النفسية (إدوارد، 1957).

ومهما يكن من أمر فإن التعريفات السابقة تتضمن ثلاثة عناصر رئيسة تتمثل بالخبرة السابقة، وبالعمليات النفسية، وبالموضوع الاجتماعي، وهكذا يمكن تعريف **الاتجاه الديني،** بمدى قابلية الفرد أو رفضه للموضوع (الحدث) الديني عن طريق استجابته اللفظية أو الكتابية أو الموقفية وهو في هذا أحد مكونات التدين، وتنظيم خاص للعمليات النفسية للفرد مستمدة من آثار خبرته الماضية، والذي يمكن الحكم عليه من خلال استجابته للمثيرات الدينية. ومكون الاتجاه الديني يشتمل على مدى واسع من العناصر الدينية، التي تعتبر المحاور الرئيسية التي يستند إليها تقدير الاتجاه، مثل الاتجاه نحو الصلاة، والاتجاه نحو الصوم، والاتجاه نحو اليوم الآخر، والاتجاه نحو الغضب، والاتجاه نحو الشكر. والعنصر الديني، على أساس هذا التقسيم يتكون من مجموعة من الأفعال الدينية المتعلقة بمثيرات دينية معينة، وهكذا فإن الفعل الديني، أو الاستجابة الدينية، هي الوحدة الصغرى في تكوين الاتجاه الديني، ومن مجموع الأفعال الدينية يتكون العنصر

الرئيسي، ومن مجموع العناصر الدينية يتشكل المكون الديني، ومن مجموع المكونات الدينية يتكون التدين أو السلوك الديني (الطائي، 1992).

ويرى بشارة، (2013) أن محاولات تعريف الدين هي محاولات حديثة نسبياً، وكان الباحث جوناثان سميث الذي حصر ما يقارب خمسين تعريفاً للدين في الأدبيات البحثية المختلفة قد وصل قبل ذلك إلى نتيجة مضمونها أن مصطلح الدين هو محض خلق الباحثين أنفسهم، فالباحث يبدع المفهوم لأغراض تحليلية بأفعال تخيليّة من المقارنة والتعميم. ومن هنا فإن الدين لا يملك وجودا منفصلا عن الأكاديمية التي تقوم بتعريفه، نحن نذهب أبعد من ذلك فنقول إن بعد تطور التعريف لا بد من فحصه على الظاهرة الاجتماعية التاريخية. إنه أداة تحليلية لظواهر اجتماعية في كل مجتمع، وهو أيضا إمكانية للمقارنة بين ظواهر قائمة في مجتمعات مختلفة يجمع بينها هذا التعريف، فالمقارنة تقوم على المشترك مهما كان بسيطا، وهذا بالضبط ما يسمح بفهم الخصوصية . ولكن مهمة العلوم الاجتماعية الرئيسة تكمن في فهم الظاهرة الاجتماعية المركبة في سياقها الاجتماعي التاريخي. وسرعان ما يكتشف الباحث أن من الممكن اشتقاقها من التعريف، فالظواهر لا تستنبط من تعريفات نظرية. و حتى نتجنب هذا الارتباك من المفيد التمييز بين تأدية وظيفة الدين ( النفسية والاجتماعية) والدين ذاته. ونحن نقصد الدين لا باعتباره مؤسسة فحسب، بل باعتباره تعاملا مع المقدّس الماورائي المختلف غير العادي الكلي الشامل. وهذا التمييز الذي ندخله هنا يفسّر أيضا عدم نجاح أي من الأيدولوجيات العلمانية، في تأسيس ديانات (علمانية) بديلة فعلا لفترة طويلة، و إن خاطبت مشاعر شبيهة بالتي يخاطبها الدين، ويطلق عليها مؤرخو الدين اسم "الأديان البديلة". هنا تجري محاولة لتحويل ما يقدّم بدائل وظيفية من الدين إلى ديانات بديلة. فالدين ليس عبارة عن مجموع وظائفه.

**ثانيا : التديّن ونمط التديّن**

استخدم مفهوم التدين في بعض الدراسات الامبريقية استخداماً ضيقاً قصد به التردد على دور العبادة والعضوية في التنظيمات الدينية، غير أن بعض الباحثين كانوا أميل إلى تحليل التدين إلى مجموعة من المكونات أكثر من ميلهم إلى تقديم تعريف محدد له (بيومي، 1981).

ومما يمكن ملاحظته أن (التدين) بمعنى الانغماس أو الميل أو المشاركة في المجال الديني، وأحياناً يشار إلى الدرجة المرتفعة للمشاركة الدينية، أو الدرجات المتوسطة والمنخفضة، ومهما يكن من استخدامات هذا المصطلح فإن (التدين) تعبير مناسب عن (الدين) في صورة

إجرائية، مما ييسر إمكانية فحصه وتقديره، ومن هنا يصف (التدين) محتوى السلوك الديني بمفهومه الواسع لا المحدد بالنظرية السلوكية، ويضم هذا المصطلح مجموعة من المكونات التي بمجموعها تشكل السلوك الديني (الطائي، 1992).

وتختلف تعريفات التدين للباحثين الغربيين عن تعريفاته في الإسلام، وسنورد هنا بعض الأمثلة لتعاريف هؤلاء الباحثين للتدين ؛ فقد أورد فرنون (Vernon) تعريفاً للتدين على أساس أنه شكل كلي لأنماط سلوكية تشمل الأحاسيس، المواقف، العواطف، وكلها تأتي على هيئة مجموعة وتستجيب على أساس أنها كينونة بذاتها، وعرف قاموس هرينج الأمريكي التدين على أنه حالة كون الفرد مرتبطاً بدين، ووضع روريف وجيسر تعريفاً للتدين على أنه صفة للشخصية تعود إلى توجهات عقلية (معرفية) عن الحقيقة الواقعة وراء نطاق الخبرة والمعرفة، وعن علاقة الفرد بهذه الحقيقة والتوجهات موجهة ضمناً لكي تؤثر على الحياة الدنيوية اليومية للفرد، وذلك بمشاركته في تطبيق الشعائر الدينية (المهدي، 2002).

وبالنسبة للمعنى اللغوي للتدين في الإسلام فقد ورد في قاموس المنجد متدين؛ أخذ ديناً، (معلوف،1966).

ويقال كما (تدين تدان) أي كما تجازي تجازى بفعلك وبحسب ما عملت . و(تدين) به فهو (متدين) و(دينه تديناً) وكله إلى دينه (الرازي ت 666هـ).

وفي الإسلام حتى يكون الإنسان متديناً يجب أن يجمع بين التدين بكل من الاعتقاد والقول والعمل. وقد أورد قطب قولاً يوضح فيه هذه الحقيقة فقال : أن المسلمين الأوائل فهموا الإسلام على معناه الشامل، فالنية وحدها المضمرة في القلب لا يمكن أن تكون إسلاماً، وأن هذه النية ما لم تتحقق في أعمال محسوسة وسلوك واقعي (تدين) فهي لا تساوي شيئاً في ميزان الواقع وميزان الله. وقد قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه أبو سعيد رضي الله عنه : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا رأيتم الرجل يرتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان، (سنن ابن ماجه)، ونستطيع أن نعرف التدين لدى الفرد المسلم بأنه : التزام المسلم بعقيدة الإيمان الصحيح (الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره)، وظهور ذلك على سلوكه بممارسة ما أمره الله به والانتهاء عن اتيان ما نهى الله عنه (الصنيع، 1993).

ويرى المهدي، (2002) أن التديّن يمر بمراحل ثلاثة يمكن إيجازها كالتالي :

١- فهم الموضوع الديني.

2- صياغة الموضوع الديني في صورة مشروع سلوكي.

3-تنزيل المشروع السلوكي على الواقع.

ومن خلال المراحل الثلاثة السابقة تحدث تباينات هائلة في الخبرة الدينية فالناس يختلفون في درجات فهمهم ويختلفون في قدرتهم على صياغة المشروع السلوكي، ويختلفون في قدرتهم على تنزيله في الواقع، ولا ينطبق هذا الكلام على الأفراد فقط وإنما ينطبق أيضاً على الجماعات .

وفي هذا الاطار يرى أكوافيفا وباتشي (2011) أنه و رغم التأملات النقدية التي أتاحتها الأبحاث التجريبية، لا يزال من المجدي وإلى اليوم الاستئناس بمقترح غلوك. يميز الباحث خمسة مستويات، أو خمسة عوامل، تسمح بتحديد التدين، وهي: المعرفة، والممارسة الشعائرية، والاعتقاد، والتجربة، والانتماء .

يتم التعامل مع العناصر الخمسة بشكل مستقل نسبياً في ما بينها، وهو ما جرت العادة به في التحليل الإحصائي. مما يعني وجود شيئين في غاية الأهمية: ففي المستوى الأول، يمكن أن تتضافر بعض العوامل معاً فتكون لها درجة الكثافة نفسها والتمازج الداخلي، لكن في مستوى ثان، يمكن أن توحي في حالات بحضور بعد من أبعاد التجربة الدينية، قد لا تبدو له دلالات على ارتباطه بأبعاد كلاسيكية أخرى من التدين.

وتفترض الوجوه الخمسة المذكورة سلفاً رؤية مضبوطة للدين. فهو نظام متكامل لتنظيم الحاجات الأساسية للكائن البشري . ودون رغبة للخوض في التفاصيل التحليلية لهذه الحاجات في الوقت الحالي، يمكن قول، إن الدين يمثل استراتيجية معرفية، شكلاً من الإفصاح عن سلوكيات طقوسية، وضرباً منظماً من العقائد. فهو وبالتالي تأويل محوري يلبي حاجة لاكتشاف العالم العالم المفارق واختباره، وهو في النهاية آلية اجتماعية ثقافية لتحديد الهوية العرقية والسياسية وما شابهها .

فلئن كان الدين نظاماً شاملاً من الإدلاء بالإجابات، عن مختلف المحفزات والاستراتيجيات عن عيش الأفراد وحياة الجماعات، فإنه يلتحم على هذا الأساس، بالأشكال الواقعية القابلة للاختبار التجريبي، التي يعبر الفاعلون، أفراداً وجماعات، بفصلها عن مختلف أبعاد التدين.

وبعبارة أخرى، لئن عرفنا الدين بمثابة الشيفرة التي يصوغ عبرها الأفراد معرفتهم بالعالم، وطقوسهم الجماعية، ونظم عقائدهم، ومظاهر ورعهم، وتجاربهم الروحية المفارقة، فإنه

يصير حشداً من الصياغات وظيفتها توضيح " الحالة"، التي تسير فيها الأمور على هذا الشكل، ولكن بإمكانها أن تكون على غير ذلك، وتفسيرها ضمن نسق ووحدة وغاية واستمرار.

ولا ينفي النقاش الدائر حول نظام تأويل غلوك جدوى المعيار المقترح، بل بالأساس، وبكل بساطة، يشكك في قدرة استيعاب الأبعاد الخمسة كافة مجالات حقل التدين. وهو ما يدعم وبالتالي وجود غيرها، أو بين العناصر الخمسة، منها ما هو أساسي ومنها ما هو ثانوي، في تحديد النقطة الجوهرية في التدين.

وقد بين فوكوياما، الذي أعاد النظر في تعريف غلوك، كيف أن الانتماء الديني في الواقع، ليس طرفاً مكوناً للتدين . ويتعلق بالأمر حسب رؤيته، بأثر أكثر منه بمظهر بنيوي. في حين يبقى، حسب الكاتب، بُعد التجربة الدينية والدين كنظام معرفي بُعدين أساسيين.

وحسب غلوك، يشي الوجه المعرفي بأن الشخص المتدين ينضوي تحت نظام محدد من العقائد. يمكن أن يتأسس، وليس دائماً بالضرورة، من جانب، على التجربة المباشرة والشخصية مع كائنات متعالية ومفارقة، من جانب آخر، على معارف عقدية أو نصوص تحوز قداسة. ويمكن أن يتجلى كل ذلك، بحسب الأوضاع التاريخية والاجتماعية التي نشأ فيها الأفراد وتربوا عليها، داخل مركب من الممارسات الدينية التي يلزم بها التنظيم الديني.

حاضراً، وحتى وإن بدا صحيحاً وقوع عديد علماء الاجتماع في أبحاثهم تحت تأثير أنماط التدين المؤسساتية والتاريخية التي تربوا فيها وترعرعوا في ظلها، تحضر أشكال من التدين تتجاوز نموذج الكنيسة، أو تتجاوز الأشكال التقليدية للأديان التاريخية ومن صائب القول أيضاً الإقرار بأن بنية التدين تبدو ثابتة بشكل ما.

إذ تبقى الوظائف على حالها، وإن تغيرت المضامين، فمن الصعب، في عملية تحديد التدين إجرائياً، التغافل عن ثلاثة مفاهيم أساسية : الاعتقاد والتجربة والممارسة.

ومن دون شك، فما يطفح به الواقع الراهن أمام أعيننا، من أشكال التدين يغيب عنها نظام الانتماء، أو جهاز الرقابة المركب، الذي يحدد الصواب من البدعة في الدين بات أمراً شائعاً.

وأثار كل ذلك وعياً نقدياً تصحيحياً بين الباحثين لتجنب الخلط، الذي غالباً ما ساد بين علم الاجتماع الديني وعلم اجتماع الكنائس، أو بشكل أدق علم اجتماع " الأديان ذات الطابع الكنسي". وفي الأثناء، أضيف إلى هذا الوعي آخر :استدعاء كل خطاب في التدين نظرية بشأن الدين

والمقدس، وبالتالي لنوع التجربة التي يخوضها الإنسان مع هذه الأبعاد. (أكوافيفا وباتشي، ٢٠١١).

## ملخّص ما نعنيه اجرائيا بالدّين والتّديّن ونمط التّديّن.

**الدّين: هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات قوة إلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها (دراز، 1982)، وهو حالة فردية خارجية ليس للاجتماع علاقة بها .**

**التديّن: ما ينتج عن سلوك وممارسة مبنيّتان على فهم معنى الدّين، ويتمثّل بالاعتقاد والممارسة الشعائرية والمعرفة والتجربة والانتماء (أكوافيفا وباتشي،2011)، وقد يكون التّديّن فرديا نفسيا، وقد يكون جماعيا فيُشكّل نمطا .**

**نمط التّديّن: الاعتقاد والممارسة الجماعية لنسق تديّني محدّد، مبنيّ على فهم مشترك ومحدّد للدّين، منتجٌ لتطبيق اجتماعي للتديّن.**

## الاعتقاد كحاجة إنسانية

إن نشأة النمط بالعادة تكون تلبية لحاجة، في البداية لابد من التنبيه لمجموعة من النقاط في مسألة نشأة نمط التديّن وارتباطه في الاعتقاد، كونه يستند عليه :

1. أن لابد من الاعتقاد : وهي مسألة تتعلّق ببُنية الانسان السيكولوجية، فالإنسان تاريخيا يبحث عن الاعتقاد، ويبحث عن الايمان، يبحث عن القوّة الخفية التي تُحرّك الكون، أو عن الاله، عمّا وراء الطبيعة، والحقيقة أن الآراء في هذا الصدد مُتفقة على التشخيص، إذ لابد للإنسان من الاعتقاد، مختلفة في التفسير، فأصحاب الأديان – الإسلامي على وجه الخصوص - يرون أن تفسير هذا البحث عن الاعتقاد أو الايمان، هو الفطرة، أي أن الله قد خلق الانسان وجعل في بُنيته جهازا دافعا للبحث عنه، سمّوها الفطرة، ويستدلّون في ذلك في الآية الكريمة من القرآن الكريم القائلة (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرّيتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربّكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنّا عن هذا غافلين ). والمقصود في هذا السياق – بحسب الاعتقاد الإسلامي – أن الله قد جمع إليه الخلق قبل خلقهم وأشهدهم أنه ربهم الذي خلقهم، وفي موضع آخر من هذا الاستدلال يشير القرآن الكريم أن غاية ارسال الأنبياء والرسل كانت تأكيدا لهذه الحقيقة في العالم المادي، وهو ما أشارت اليه الآية ( رسلا مبشّرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرّسل وكان الله عزيزا حكيما ) (النساء، الآية 165 . فمعرفة الله هنا سابقة للخلق ومحرّكة للبحث عنه .

وقد ينطبق هذا المعنى بشكل ما على النمط الصوفي في الإسلام إذ يُشير شيميل 2015 إليه بالقول (على أنّ مقاصد الصّوفيّة جميعاً واحدةٌ في جوهرها: ذلك لأن الأمر كما يقول هنري كوربن: (الضميرُ الدّينيُّ للإسلام مركّزٌ على حقيقةٍ وراء التاريخ Meta history أي على الحادثة المتجاوزة للتاريخ المتمثلة في الميثاق الأول المفهوم من العبارة القرآنية في السورة رقم (7) الآية 171. فقبل الخَلق، دعا الحقُّ بَشَرَ المستقبل من أصلاب الآدميين الذين لم يُخلقوا، وخاطبهم بالكلمات: (ألست بربكم؟)، فقالوا: (بلى شهدنا). وقد أثرت فكرة هذا الميثاق الأول بين الله والبشر في الضمير الديني للمسلمين خاصةً صوفيّة المسلمين، أكثر من أية فكرة أخرى. وإنه ههنا نقطة البدة لفهمهم الاختيار والجبر، الانتخاب والاستسلام، القدرة السرمدية للحقّ والاستجابة والوعد الوديّين من جانب الإنسان. هدف الصوفي هو العودة إلى تجربة (يوم ألَسْتُ)، عندما لم يكن ثَمّ إلا الله، قبل أن يُخرج بشر المستقبل من كتم العدم ويمنحهم الحياة، والحب، واستيقان أنّهم سيلقونه مرةً أخرى في آخر الزمان).

وفي هذا الاطار من التشخيص يرى لوبون (2016) في كتابه الآراء والمعتقدات أن (الايمان يتبدّل موضعا، لكنه لا يموت، لأن احتياج الانسان الى الاعتقاد هو عنصر نفسي مسيطر كاللذة والألم )، حيث يرى لوبون أن مردّ جميع سلوكيات الانسان هو البحث عن تعظيم اللذة، وتخفيف الألم ويستكمل في هذا السياق قوله ( روح الانسان تمقت الشك، ولا تُطيق الارتياب، وإذا تسرّب الشك أحيانا الى قلب الرجل فذلك لأجل محدود، فالإنسان يفتقر الى إيمان ديني أو سياسي أو أخلاقي يهيمن عليه ويكفيه عناء التفكير، وإذا تداعي معتقد فذلك ليحل مكانه معتقد آخر، ولا حول للعقل إزاء هذه السنة القاهرة التي لا تتبدّل ) .

من هنا نرى أنه لابد من الاعتقاد، ونشأة نمط التديّن أو تطوّره أو اندثاره هي مسائل تتعلّق بتبدّل الاعتقاد لا انتفائه، أي أن يحلّ معتقد مكان مُعتقد، وذلك تبعا للحاجة، التي تكون في غالب أحوالها حاجة اجتماعية، كما أسلفنا في المقدّمة .

2 .أن نشأة النمط هي فعل بطيء نسبيّا : فبما أنها – أي نشأة النمط – مستندة إلى تبدّل الاعتقاد، فهي بطيئة من حيث مستندها، فتبدّل الآراء والمعتقدات لا يخضع في كثير من الأحيان للغة العقل الفرديّ، وإنما يرتكز الى عقل الجماعة، ( فمتى تعتنق أمة معتقدا، فإن هذا المعتقد يُنعِم عليها بتجانس فكري هو سرّ وحدتها وقوّتها ). (لوبون،2016). وهذا ما يعني أن أي تغيير سريع في الآراء والمعتقدات يُواجه بمقاومة شديدة من داخل الجماعة نفسها، يؤدي إلى

اضعاف هذا التيّار، وعليه فإن التاريخ يُخبرنا أن نشأة الأنماط الدينية هو فعل لزمه وقت، وتراكم، وأحداث اجتماعية كبيرة .

3 . أن نشأة النمط التديّني، الخاضع للاعتقاد، هو فعل يعتمد على العاطفة أكثر من اعتماده على العقل من حيث أدواته، لا من حيث مُسبّباته : بمعنى أن الحاجة التي لطالما كانت سببا في نشأة النمط فهي سبب عقليّ، إلا أن الأداة الفاعلة دوما في دفع معتقد الجماعة هي حالة عاطفية، وفي هذا الاطار يرى باسكال أن ( الناس يعتقدون بتأثير العاطفة لا بتأثير الدليل والبرهان )، ويفصّل لوبون في هذا السياق قائلا آنّ (الاحتياج الى الاعتقاد هو من مظاهر الحياة العاطفية، وهو في تجبّره وسيطرته كالجوع والحبّ، بما أن المعتقد هو احتياج مهيمن على طبيعتنا العاطفية، فإنه لا يكون اراديا عقليا، ولا يقدر العقل على تكوينه وتسييره ). لوبون (2016).

**نظرية دوغلاس (Douglas) في التغّير الاجتماعي**

تكمن أهمية نظرية ماري دوغلاس Mary Douglas (1921-2007) في تأسيسها على أن الأفكار والمعتقدات تتشكل بناء على النمط الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد، وعلى شكل التضامن الناشئ بين الأفراد، بحيث ينعكس النمط الاجتماعي على نظام الأفكار الخاص بالفرد (Douglas, 1996). ولأن شكل التفاعل بين الأفراد ينعكس على وعيهم وعلى طريقة تصوّرهم للأشياء (Douglas, 1982) . وتعرّف دوغلاس نمط الحياة على أنه عبارة عن مجموع العلاقات الاجتماعية مضافا إليها التحيّزات الثقافية (Douglas, 1982).

والحقيقة أن الأحداث التي جرت لأنماط التديّن الإسلامي في فترة ما بعد النشأة تؤيد ما ترمي إليه دوغلاس، حيث تبني دوغلاس نظريّتها على التفريق بين بُعدي الجماعة والشبكة، هذان البعدان تصوّرهما دوغلاس على أنهما محوران يترتب بناءً عليهما الأنماط الاجنماعية، بحسب موقعهما من محور الجماعة، ومحور الشبكة.

فالبنسبة لمحور الجماعة، فهو يعبر عن درجة التضامن الاجتماعي والطريقة التي يعرِّف بها الأفراد أنفسهم، والحدود التي يصنعوها حولهم، وتعبر عن درجة حقهم في التحدث باسم الجماعة وممثليها والحدود التي تضعها لهم، ويشير هذا المحور إلى درجة قوة الجماعة ومتانة روابطها الاجتماعية، ودرجة الشعور بــ "أنا" الجماعة في مقابل الآخرين، وعدد النشاطات التي تقوم بها الجماعة بشكل مشترك في مقابل النشاطات الفردية المستقلة (Douglas, 1982).

وبناءً على التحليل الذي تقيمه دوغلاس (Douglas)، تبرز مجموعة من الأنماط الاجتماعية ويعبر كل منها على نمط حياة ما، وبذلك بحسب درجة محوري الجماعة والشبكة، وموقع كل نمط منها، حيث يعبر كل نمط عن طبيعة معينة للعلاقات بين الأفراد، وعن مجموعة من التصورات عن طبيعة التنظيم والعلاقة مع الأشياء. وهذه الأنماط الخمسة هي: المساواتي والتراتبي والفرداني والقدري والانعزالي.(Douglas, 1999) .

1 .**النمط المساواتي: شعور جماعي قوي، تشبيك ضعيف. وينطبق في دراستنا على النمط التقليدي في الإسلام .**

تعتبر الممارسة الاجتماعية للأفراد في هذا النمط مرتبطة ومحاطة بالحدود التي تحيط بالجماعة وتحفظها، حيث يكتسب الأفراد وجودهم ومعنى حياتهم من خلال وجودهم في الجماعة، وكلما ازدادت علاقة الفرد بالجماعات الأخرى أو بأفراد من خارج الجماعة ضعفت درجة ضبط الجماعة. وينقسم الأفراد بالنسبة لهذا النمط إلى محليين وأجانب، أي نحن والآخرون. والسلوك الفردي في هذا النمط يرتبط باسم الجماعة وتمثيله لها، ونظراً لطبيعتها القائمة على المساواة، فإن هذا النمط يميل إلى إخماد الفروقات الفردية، ولكن قد تظهر على السطح فصائل أو تيارات تحاول السيطرة من داخل الجماعة. ولكن بحكم ضعف درجة التشبيك في هذا النمط تغيب التقسيمات والتفريقات الداخلية والتنظيم وتحديد الأدوار الاجتماعية للأفراد، ولذلك يتسم شكل العلاقة بين الأفراد في هذا النمط بالغموض، ويصعب فيه توضيح حقوق الأفراد؛ لأنها تبقى متضمنة في بنية الجماعة. ولا تكون هذه الجماعة مؤهلة لحل المشاكل الداخلية، والأمر الوحيد الذي يمكن تطبيقه هو إقصاء الأفراد من الجماعة او انسحابهم منها.

2 .**النمط التراتبي: شعور جماعي قوي، تشبيك قوي.**

ترتبط الممارسة الاجتماعية في هذا النمط بالجماعة التي يعيش ضمنها الأفراد، وتبقى محدودة بها مثلما هو الحال في النمط المساواتي، ويكتسب الأفراد وجوده ومعنى حياتهم من خلال وجودهم في الجماعة، وكلما ازدادت علاقة الفرد بالجماعات الأخرى أو بأفراد من خارج الجماعة ضعفت درجة ضبط الجماعة. وفي هذا النمط لا ينقسم الأفراد إلى محليين وأجانب وحسب، بل يتعدى ذلك إلى تقسيم المراتب بين الناس بناءً على وجودهم ضمن الجماعة أو خارجها.

ويمثل السلوك الفردي اسم الجماعة ويعبر عنها، ولكن على عكس النمط المساواتي، يتسم النمط التراتبي بدرجة عالية من التنظيم والتقسيم؛ نظراً لقوة التشبيك فيه، فهناك أدوار اجتماعية محددة وتوزيع مضبوط للموارد والأدوار على الأفراد. ويقوم هذا النمط بإدارة نمط العلاقة بين

الجنسين ويضبطها بناءً على معاييره الاجتماعية وقواعده التنظيمية. ويتم تبرير حالة الاختلاف بين الأدوار واختلاف المراتب بأن الحياة لا يمكن أن تُعاش إلا بهذه الطريقة، وأنه الوسيلة الوحيدة للانسجام والاندماج.

ويمتلك هذا النمط قدرة عالية على حل المشاكل الداخلية التي تحدث في الداخل، ويتضمن ذلك عمليات التطوير وتغيير الأدوار وتقليص دور الأفراد وإعادة التعيين والتعريف. ويعمل هذا النمط على فرض واجبات وضرائب على الأفراد بحكم وجودهم فيه، وذلك لضمان التزامهم وانصياعهم، ويتحدد مجال حركتهم أيضاً. ويعمل كلا النمطين المساواتي والتراتبي على تطبيق وفرض عقوبات على أفرادهما في حال عدم الالتزام، وكلما ازدادت قوة الجماعة ازدادت ثقتها في تطبيق العقوبات على أفرادها مهما كانت قاسية، وقد تشكل هذه العقوبات ـ أحياناً ـ سبباً في انسحاب الفرد منها لعدم تحمله لقوانينها وعقوباتها.

إن استقرار هذا النمط والمحافظة على ثبات علاقته الداخلية يعتمد على مدى قدرة الجماعة في جذب والحفاظ على المعارف، وفي إغلاق المنافذ أمام المجتمع الخارجي، من ناحية عدم دخول أفكار أخرى أو أشخاص من الخارج، وإلا سيهتز بناء الجماعة ويضعف أمام المؤثرات، ويصبح الأفراد منفتحين على أفكار ومعارف من خارج إطارها. عندما يضعف التزام الفرد تضعف الجماعة، وفي كل مرة ينصاع فيها الفرد لمعايير الجماعة تزداد قوتها وقدرتها على تبرير وجودها، ودرجة تحكمها بالأفراد، وبحكم مواصفات هذا النمط فإنه يشكل جماعات كبيرة الحجم.

3 .**النمط الفرداني: جماعة ضعيفة، تشبيك ضعيف.**

وهو نمط اجتماعي يتسم بالتنافسية وباستقلالية الفرد، وبحكم تعريفه، تكون الممارسة الاجتماعية للفرد فيه غير مقيدة بأيّة حدود خارجية، وجميع المعايير قابلة للتفاوض والمناقشة والتبدل بحسب الفرد.

وفي هذا النمط تتسم العلاقة بين الأفراد بعدم الوضوح، ولكن يستطيع الأفراد التفاعل مع بعضهم بحرية، ويمكن تشبيه هذا النمط بالسوق الحرة متنوعة الموارد. فالوصول إلى المعارف سهل جداً، عدا عن تنوع تلك الموارد، والكاسب الأكبر في هذا النمط هو الفرد الذي يستطيع الاستفادة بشكل كبير من الموارد والمعارف القائمة والفوز على منافسه الأفراد، ويعتمد معنى الحياة فيه على مبدأ تحقيق الذات.

وبحكم ضعف التشبيك في هذا النمط، يمنح الأفراد مساحة حرة وتنافسية ينفتحون فيها على العديد من الخيارات، ولكن تبقى هذه المساحة التنافسية الحرة معرضة إلى امكانية احتكار أحد الأفراد لإمكانياتها أو وضع حدود على ما يملك.وعلى عكس النمط التراتبي، يمتلك الأفراد في هذا النمط حرية في التفكير والاطلاع على المعارف والاتصال مع الآخرين. ومن ضمن ما ينعكس فيه هذا النمط طبيعة العلاقات العمرية، فبحكم عدم وجود جماعة ومعايير، لا يعود هنالك أهمية لمن هو كبير ومن هو صغير؛ لأن الفرد يقع في سياق تنافسي، وذلك عدا عن كون الأفراد لا يتعاملون إلا مع من هم في جيلهم نفسه؛ وذلك بحكم سهولة هذه العلاقات وتلقائيتها وعدم خضوعها لقواعد الفروارق العمرية. ويتسم النمط الفرداني بعدم تدخل الناس في شؤون بعضعم بعضاً، إضافة إلى أنه يتسم بعدم اليقين وازدياد نزعة التأكيد على مبدأ تحقيق الذات، فعندما تضعف الشبكة، تصبح جميع الخيارات مفتوحة مما يقلل من درجة اليقينية ويعزز التشكيك في المبادئ الأساسية التي قد يستند إليها البعض في الأنماط عالية التشبيك، ومع عدم وجود مركز محدد في هذا النمط الثقافي، يصبح كل فرد مركزاً في العالم. وكلما كان الفرد أكثر استقلالية في قراراته، وأكثر قدرة على اختيار علاقاته بحرية، كان أقرب إلى النمط الفرداني.

4 .**النمط القدري: جماعة ضعيفة، تشبيك قوي.**

يتسم هذا النمط بتقييد نمط العلاقات بين الأفراد، وبضعف استقلالية الفرد فيه، ويستمد السلوك الفردي من التسيمات الاجتماعية القائمة والمعرفة مسبقاً، ولا يجد مقابلاً من وجوده في هذا النمط، وبحكم عدم وجود جماعة تحوي الفرد في هذا النمط، يكون الفرد مستبعداً من الانتماء إلى أي جماعة.

5 . **النمط الانعزالي :** وهو نمط لا يتحقق إلا لدى عدد قليل من الأفراد، حيث يُعبّر عن انسحاب الفرد بالكلية من جميع الأنماط والانعزال عنها وعن المجتمع بشكل كامل، والفرار من كل أشكال العلاقات الاجتماعية وأنماط الضبط الاجتماعي، كأن يخرج الفرد إلى جبل أو غابة أو أي مكان خارج هذه التفاعلات .

## الدراسات السابقة

نستعرض فيما يلي بعض الدراسات العربية والأجنبية التي بحثت في موضوع التديّن وأنماطه، ورغم أن الدراسات سواء كانت النظرية أو التطبيقة قليلة بما يتعلّق بمنطقة الشرق الأوسط، إلا أن هذه الدراسات كانت إضافة في بيان الآليات التي يتحرّك فيها التديّن في تلك المجتمعات .

قام جون وريتشارد John & Richard (1982) بدراسة أجرياها عن التنشئة في الجماعات الصّغيرة (Socialization in Small Groups)، وقد وصلت الدراسة إلى وجود ارتباط بين الفرد والجماعة من ناحية إشباع الحاجات، بحيث يزداد التزام الفرد اتجاه الجماعة كلما ازدادت عملية إشباع حاجاته. وتتغيّر مستويات التزام الفرد تجاه الجماعة عبر الوقت، بحسب تحقيق الجماعة للرغبات والأهداف التي يضعها قبل انضوائه معها .

وفي دراسة ل Riaz(2007) بعنوان ( أن تكون دينية : أنماط الالتزام الديني في المجتمعات المسلمة )، هدفت الدراسة الى التعرف على الأبعاد المختلفة للتديّن، وكيفية قياسها بطريقة منهجية، ولتحقيق هدف الدراسة استند الى عينة احصائية كان قد عمل على مقابلتها خلال السنوات من 1996 الى 2003 في سبع دول هي : اندونيسيا وباكستان ومصر وماليزيا وايران وتركيا وكازخستان، تشكّلت العينة بشكل أساسي من 6300 شخص مسلم تمّت مقابلتهم من النخب والشخصيّات العامة من الذكور والاناث في هذه الدول، الاجابات جُمعت بواسطة استبيان تُرجم الى الاندونيسية والأوردو والعربية والروسية والتركية والفارسية والمالوية والكزخية بواسطة خبراء ترجمة، الدراسة قسّمت أبعاد التديّن الى خمسة أقسام وهي : البعد العقائدي بمعنى المتعتقدات الدينية، والبعد الشعائري، والبعد التعبدي، والبعد التجريبي، والبعد التبعي، وقد جاءت أسئلة الاستبيان مقسّمة حسب كل بُعد من هذه الأبعاد، لقياس معتقدات المستطلعة آراؤهم .

وقد خلُصت الدراسة الى النتائج التالية :

أ. أشارت النتائج الى أن النهضة الدينية أخذت مكانها في عدد من المدن الاسلامية الرئيسية، وأن هناك التزام ديني قوي في جميع مناحي الحياة، وهذا الالتزام يتميّز بالتزام قوي بالمعتقدات الاسلامية، والشعائر، والعبادات، والتجربة الروحية، وأن الدّين يلعب دورا مهما في النشاطات اليومية لعدد كبير من المسلمين، وبكلمات أخرى فإن الالتزام الديني يظهر من خلال اللاهوت الاسلامي، والتوجّه البراغماتي المستخدم والمطبّق في الحياة اليومية .

ب. البعد التجريبي أظهر أيضا أن العمل الدّيني للمسلمين قائم على بناء اجتماعي، وهذا البناء قائم على مجموعة عوامل تتضمّن الظروف الدينية العامّة أو المناخ العالمي والمستويات الاجتماعية، والظروف الاجتماعية والسياسية، والبناء الاجتماعي، بطبيعته –أي الاسلام- دينا عالميا، وهذه الحقيقة تنعكس من حجم ومكوّنات المسلمين في العالم، وهذا البعد العالمي للاسلام مهم في التأثير في المناخ الديني، وله أثر أيضا في التزام المسلمين الديني .

ج. إن عوامل البناء الاجتماعي التي ممكن أن تؤثر بالتّديّن مرتبطة بشكل أساسي بالأسرة، والدراسة أظهرت أن التديّن مثله مثل الطبقة الاجتماعية، فهو متوارث بشكل كبير من الأسرة، وبالتالي فإن العنصر الأول في التأثير بالتدين هو تديّن الأسرة . وبما أن الغالبية من الناس تتوارث التّديّن فإن مستوى تديّن الوالدين وجودة العلاقات الاسرية والبناء الأسري التقليدي يلعبوا دور مهم وايجابي في انتقال التدين بين الأجيال .

د. الدراسة الميدانية أظهرت نوعين من الالتزام الديني، الأول أقرب الى العقيدة الأرثوذوكسية، ويتميّز بالتزام شديد بالشعائر والعبادات، وصورة الاسلام لديهم تنبع من من القراءات التقليدية للنصوص، والتجربة الدينية الشخصية، ويمكن أن نصنّف هذا النوع كتديّن تقليدي، وينتشر هذا النمط حسب الدراسة في كل من أندونيسيا وباكستان وماليزيا وتركيا وايران ومصر، أما النوع الثاني (غير التقليدي) فيتميز بالقليل من الالتزام العقائدي، والقليل من الشعائر والعبادات وينتشر بشكل أكبر في كازخستان، ويشكّل نسبة قليلة من باقي الدول التي شملتهم الدراسة .

ه. أشارت نتائج الدراسة الى أن هناك ارتباط بين مستوى التديّن والمستوى الاقتصادي والتكنولوجي أو ما يسمى بمؤشر التطوّر البشري، فكلّما ارتفع مؤشر التطور البشري انخفض مستوى الالتزام الديني، والعكس صحيح .

وفي دراسة نظرية لدياب (2007) بعنوان (سؤال التديّن الشعبي)، وقد هدفت الدراسة الى بحث ماهية التديّن الشعبي وعلاقته بالتديّن الرسمي، وقد استعرضت الدراسة ما سمّته بسؤال الهوية، حيث فرّقت بين ما يعرف التديّن المنزلي أو الديانة المنزلية التي تخص شعبا واحدا مقابل الدين العالمي أو التديّن العالمي، وميّزت أيضا بين الدين النظامي الحامل لأفعال طقوسية، وبين الدين الشخصي الذي تصدر عنه أفعال شخصية، حيث استعانت الدراسة بما كتبه في هذا الصدد كل من عالم الاجتماع الديني الفرنسي جوستاف منشنج G.Mensching والفيلسوف الأمريكي

وليام جيمس w.James، وأشارت الدراسة الى التفريق بين التديّن الشعبي والتديّن الرسمي والتديّن السياسي والسمات الرئيسية التي تميّز كلا منهم . وخلصت الدراسة الى ما يلي:

إن النقد الذي قد يوجّه الى كافة هذه المعالجات الثنائية التي مايزت بين التديّن الرسمي والتديّن الشعبي، ينصب على تعامله مع الظاهرة الدينية من منظور خطي، وعلى اختزاله تعددية جماعاتها الى فئتين أو طبقتين، لكل منهما خطابه واستعماله الخاص، ويبدو اقتراب هذه المعالجات واضحا من التقسيم الذي صاغه روبرت ريدفلد بين ما أطلق عليه التراث الصغير المميّز لعامة الشعب، والتراث الكبير الذي يقتصر على الجماعة المثقفة .

ذلك أنه علينا ألا نغفل تعدّد وتوالد الشكلين الرسمي والشعبي الدينيين أن على مستوى الخطاب أو الجماعة أو الطبقة أو الممارسة، وهو ما عناه جرامشي حين أشار الى وجود تمايزات داخل الدّين الواحد، فكل دين، حتى الكاثوليكية، هو في الحقيقة عديد من الأديان المتمايزة وغالبا المتناقضة، فهناك كاثوليكية للفلاحين، وأخرى للبرجوازية الصغيرة، وعمال المدن والنساء، والمثقفين .

وفي دراسة نظرية لأبو اللوز(2010) بعنوان (السلفية التقليدية والسلفية الجهادية)، وقد هدفت الدراسة الى بحث أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين السلفية التقليدية والسلفية الجهادية، حيث بيّنت الدراسة أن من أوجه التشابه بين المجموعتين الاعتناء بمسألة التوحيد، وتصلّب الخطاب، والآباء المؤسسون، والنصوصية، والشكلانية، والموقف من الطقوس العبادية، وطرق التلقين، وبيّنت الدراسة أن أوجه الاختلاف تمن بما يتعلّق بالسياسة والتعاطي معها، وفي مسألة الموقف من الجهاد، ومن حيث التنظيم، وسوق الاستقطابات . وقد خلصت الدراسة الى نتيجة مفادها أنه بين السلفية التقليدية والسلفية الجهادية لا يوجد فرق لاهوتي، فإذا استثنينا قضيتي نصرة الجهاد العالمي والانخراط فيه والموقف من أهل الذمة، فإن كلا الاتجاهين يتشابهان في أولوية الاصلاح العقدي، ومنه ذم البدع وتربية الناس على العبادة الصحيحة .

وكذلك قام القفصي (2013) بعمل دراسة نظرية بعنوان (التديّن والحداثة)، وقد هدفت الدراسة الى بحث فكرة التعارض بين التديّن والحداثة، وتعريف الدين والتديّن والحداثة في اطار اجتماعي، وقد استعرضت الدراسة الظروف التاريخية لظهور هذه المفاهيم، واستعرضت أيضا أشكال التديّن الجديدة وعلاقتها بالحداثة، وقد خلصت الدراسة الى التالي :

أ. كثيرا ما وقع ترويج فكرة تعارض التديّن وتناقضه مع الحداثة، وهي مقاربة لها مبرراتها وظروفها التاريخية، خاصة من وجهة نظر فلسفة الأنوار وأفكار القرن 19، ولكن الحداثة نفسها اليوم ومن وجهة نظر سوسيولوجية ما بعد حداثية، تؤكد أنه لا يمكن للمجتمعات أن تستغني عن حاجتها الى ما هو غيبي ومقدّس ومتعال، وربما هذا ما يفسّر اليوم العودة المكثفة الى التديّن التي اصبحت ظاهرة كونية عابرة للثقافات، وتندرج هذه العودة الى حد ما ضمن المطالبة الجماهيرية المكثفة للأفراد بحقهم بتأثيث الأنساق المعنوية والرمزية والدينية وترتيبها، باعتبارها تعطي معنى وقيمة وهدفا لوجودهم، وهو ترتيب فرداني حر، ودون وصاية أو تدخل من أية جهة .

ب. ويمكن اعتبار هذه المطالبة في مستوى معيّن من صميم قيم الحداثة، لأنها لا تلغي الفردانية، وقدسية الحياة الخصوصية، والحرية الشخصية، والاختلاف والتنوع والاعتراف بالآخر ..، بل ان المعتقد الديني الجديد الذي تعتمد عليه وتستثمره، أصبح يستبطن أنماط الحياة الجديدة والمستحدثة، وقيم الاستهلاك، والاعتناء بالجسد،،فضلا عن أنه يرتبط يوما بعد يوم بالاحتياجات الشخصية والاهتمام بالذات .

ج. إن أنموذج (Paradigm) الصراع، والقطيعة، والتحكّم في الطبيعة والمادة والعالم، باسم العلم والعقل والتقدّم الذي بشّرت به الحداثة في بداية القرن 19 دمّرت الطبيعة، وشيأت الانسان الذي اختُزل كما يقول هربرت ماركوز في بُعد واحد هو البعد الاستهلاكي المادي الأناني، وأنتج أزمة قيم كونية حادّة تخترق كل الثقافات والمجتمعات، الأمر الذي مهّد الطريق لكل أشكال التطرّف الدينية والعرقية والسياسية وغيرها .

وأما دراسة Richard (2014)، بعنوان ( Parental Religiosity and Youth Religiosity)، فقد تم البحث عن أسباب حدوث التغيّر في التديّن بين الأسرة والشباب بحسب الاختلافات التي تتبنى نماط غير تقليدي من الحياة، وذلك في مقابل تغيّر التديّن الشباب عند العائلات التقليدية بحكم قلة تأثير التنشئة الاجتماعية الدينية داخل هذه العائلات على الشباب.

وفي دراسة الكيلاني بعنوان ( مفهوم الاسلام السياسي من منظور دراسة الحركات الاسلامية ) (2016)، وقد هدفت الدراسة الى التعرّف الى الغاية من نشأة الحركات الاسلامية السياسية، وما الآلية المؤثرة التي ساهمت في نشأة الحركات الاسلامية السياسية (الاخوان المسلمون أنموذجا)، وقد بينت الدراسة أنها تعتمد المنهج التاريخي بالاضافة الى المنهجين الوصفي الاستقرائي والتحليلي كمنهجية للدراسة .

استعرضت الدراسة مفهوم الحركات الاسلامية، وأسباب ظهورها، وتصنيفاتها، واستعرضت تاريخ الحركة الاسلامية السياسية للاخوان المسلمين، من حيث النشأة والتطوّر، والمرتكزات والخصائص .

وقد خلُصت الدراسة الى النتائج التالية :

1. أن ظهور ظاهرة الحركات الاسلامية السياسية، وذلك بتتبعها منذ ظهورها لأول وهلة على شكل حركة أحادية منفردة انطلقت من مصر، وهي حركة الاخوان المسلمين، باعتبارها تشكل من جهة أهم محور في هذا البحث، وذلك لانه مخصص فقط لدراسة نموذج واحد لهذه الحركات الاسلامية وهو نموذج الاخوان المسلمين، ومن جهة أخرى باعتبارها تمثل أساس ومنبع ظهور الحركات الاسلامية الاخرى، بحيث أنه يستحيل دراسة هذه الحركات الاسلامية، دون تتبع مسارها التاريخي وظروف نشأتها، والتي لا يمكن أن تتم دون الوقوف على حركة الاخوان المسلمين.
2. أن الموضوع يحتمل وجهتين منهجيتين للباحث وهما:

- بحيث يمكن دراسة حركات الاسلام بشكل عام، لتتخصص في دراسة النموذج لهذه الحركات والمتمثل في حركة الاخوان المسلمين والذي ارتأينا اعتماده.
- وهناك منهج أخر ممكن هو دراسة حركة الاخوان المسلمين باعتبارها أصل باقي الحركات، سواء من الناحية الفكرية أو من حيث المبادئ العامة، ثم القيام بدراسة باقي الحركات الاسلامية باعتبارها شكلت ظاهرة أصبحت تطفو على الساحة السياسية المعاصرة.
- ومن خلال هذه الدراسة يتضح على أن حركات الاسلام السياسي هي في تطور مستمر، ومنها من أصبح يواكب متطلبات الحياة والمعاصرة، وذلك بالتعايش مع باقي التيارات السياسية القائمة، وذلك بمحاولة تكييف الدين مع الواقع المعاش .

وقد خلُصت الدراسة إلى وجود سمات مشتركة في التديّن الفردي الذي عبّر عنه المبحوثون، فهو يتّسم بالانفتاح والتفكير والنقديّة والاستقلالية والفردانية، كما تبيّن وجود دور جوهري لموقع الفيسبوك في عمليّة التغيّر تمثّلت بالمجتمع المفتوح الذي يقدّمه موقع الفيسبوك والذي يُعزّز الفردانية وحرية البحث بين الأفكار والشخصيّات المختلفة، والتي كان لها دور في فتح المبحوثين على أفكار دينية جديدة أسهمت كثيرا في تغيّرهم نحو التّديّن الفردي .

كما قام ياسين (2017) بدراسة ميدانية بعنوان (التغيّر في تديّن الشباب من مُستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي في مدينة عمّان: الفيسبوك نموذجا)، تناولت موضوع التغيّر في تديّن الشباب المستخدمين لموقع الفيسبوك في مدينة عمّان، وهدفت الدراسة إلى معرفة أسباب تحوّل الشباب عن التديّن الجماعي والتوجّه نحو التّديّن الفردي، وما طبيعة دور موقع الفيسبوك في هذا التغيّر .

## ما يميّز هذه الدراسة

إن ما **تتميّز** هذه الدراسة عمّا سبقها من دراسات بحثت أنماط التديّن الإسلامي في أنها قدّمت معيارا جديدا في تقسيم أنماط التديّن الإسلامي، وفسّرت ما يحدث من عنف سياسي واجتماعي في منطقة الشرق الأوسط استنادا لهذا المعيار. وامتازت الدراسة أيضا في أنها لم تبحث التّديّن من ناحية فقهية، أو تشريعية،أي أنها لا تذهب الى محاكمة المذاهب العقائدية أو الفقهية، وإنما المُراد هو فهم شكل تأثير هذه المفاهيم والإدراكات على بنية المجتمعات وتفاعلاتها، وعلى صناعة الانسان، وتقدّمه الحضاري .

كما قدّمت الدراسة واستنادا إلى تاريخ الأنماط الإسلامية شرحا مُفصّلا عن العوامل التي تؤدي إلى نشأة الأنماط وتطوّرها وأفولها . كما عمِلت الدراسة على عقد مقارنة بين التنوير الأوروبي ومفهومه وأسبابه بما تعلّق بالإصلاح الدّيني وبين مآلات أنماط التديّن الإسلامي .

# الفصل الثالث

# منهجية الدراسة

استُخدم في هذه الدراسة المنهج التاريخي (Historical Method) كمنهجية للبحث، وهو منهج يدرس الظاهرة القديمة من خلال الرجوع إلى أصلها فيصفها ويسجل تطوراتها ويحلل ويفسر هذه التطورات استنادا إلى المنهج العلمي في البحث الذي يربط النتائج بأسبابها (بوحوش، 1985) .

## نطاق وأهمية البحث التاريخي

يعود مصطلح البحث الوثائقي (التاريخي) إلى النشاطات العلمية، التي يقوم بها الطالب الباحث لتعلم الحقائق والمبادئ الجديدة، عن طريق دراسة الوثائق والمسجلات Records. وعلى الرغم من أن هذا النوع من البحوث، يمكن أن يستخدم في جميع المجالات الأكاديمية، إلا أنه ذو أهمية خاصة في دراسة التاريخ والآداب واللغات والإنسانيات على وجه العموم. ويستخدم علماء التاريخ هذه الطريقة بشكل ثابت، مما أدى إلى تسميتها في كثير من الأحيان بالطريقة التاريخية Historical Method.(بدر، 1982)

والناس يستخدمون التاريخ لفهم الماضي، ومحاولة فهم الحاضر على ضوء الأحداث والتطورات الماضية. ويمكن أن يوجه التحليل التاريخي نحو شخص معين، نحو فكرة، نحو حركة، أو نحو مؤسسة أو هيئة معينة، ومع ذلك فلا يمكن أن يعامل كل واحد من هذه الجوانب في عزلة عن الجانب الآخر. فلا يمكن مثلاً أن تخضع شخصاً ما للبحث التاريخي، دون اعتبار لتفاعله مع الأفكار والحركات والمؤسسات القائمة في عصره، وربما تعتبر هذه الطريقة التي تتصل بتجميع وتحليل البيانات والمعلومات أقدم شكل من أشكال البحث الحقيقي. ولقد استخدمها المؤرخون اليونان القدماء، واستخدمها ارسطو في دراسته عن الدراما والشعر اليوناني. ولقد طرأ على هذه الطريقة الوثائقية الكثير من التنقيح في العصر الحديث، وبالتالي أصبحت أكثر دقة مما كانت عليه أيام الفلاسفة وعلماء التاريخ اليونان.

ويتضمن البحث الوثائقي بصفة أساسية وضع الأدلة المأخوذة من الوثائق والمسجلات مع بعضها بطريقة منطقية، والاعتماد على هذه الأدلة في تكوين النتائج التي تؤسس حقائق جديدة أو

تقدم تعميمات سليمة عن الأحداث الماضية أو الحاضرة أو عن الدوافع والصفات والأفكار الانسانية.

والحقيقة أن البحث التاريخي أو الواثائقي كمنهجية قد شهد جدلا بين المتخصّصين بين مؤيد ومعارض ,فهناك اختلاف في الرأي حول نشاطات الباحث التاريخي وهل تعتبر جهوده علمية أم لا؟ وهل هناك شيء اسمه البحث التاريخي؟ استعرض بدر (1982) وجهة النظر لأولئك الذين يتخذون الموقف السلبي نحو البحث التاريخي في البنود التالية :

1. على الرغم من أن أحد أغراض العلم هو التنبؤ، فإن البحث التاريخي لا يستطيع دائماً أن يعمم Generalize على أساس الأحداث السابقة، ذلك لأن الأحداث السابقة كانت غالباً غير مخططة أو أنها لم تتطور كما هو مخطط لها، لأن هناك عوامل أخرى كثيرة لا يمكن التحكم فيها، وكذلك لأن تأثير واحد أو عدد قليل من الأشخاص كان حاسماً. وعلى ذلك فإن نفس النموذج بما يشمل من عوامل سوف لا يتكرر أبداً.
2. يعتمد الباحث التاريخي بالضرورة على الملاحظات التي يبديها الآخرون وغالباً ما يشك في نزاهة وكفاءة هؤلاء الشهود نظراً لتحيزاتهم الشخصية. ومعنى ذلك باختصار أن الموضوعية في البحث التاريخي أمر مشكوك فيه.
3. أن البحث التاريخي يشبه كثيراً ذلك الشخص الذي يحاول استكمال ((ألغاز الصورة المقطوعة)) Jig – saw Puzzle حيث لا توجد أجزاء كثيرة من تلك الصور. وعلى أساس الدليل غير الكامل، فيجب على الباحث إذن أن يملأ الفراغات باستنتاج ما حدث وسبب حدوثه.
4. أن التاريخ لا يعمل في نظام مقفل. مثل ما يحدث في معمل العلوم الطبيعية، فالباحث التاريخي لا يستطيع أن يتحكم في ظروف الملاحظة ولا يستطيع تناول المتغيرات ذات الأهمية والدلالة.

أما أولئك الذين يعتبرون أن البحث التاريخي له بعض صفات البحث العلمي فيعتمدون على المبررات التالية:

1. يحدد عالم التاريخ مشكلة معينة للبحث، ويضع الفروض أو الأسئلة التي تتطلب إجابة عليها، وهو يجمع ويحلل البيانات والمعلومات الأولية وهو يختبر الفرض حتى يثبت اتفاقه أو عدم اتفاقه مع الدليل. وهو يضع أخيراً التعميمات والنتائج.

2. على الرغم من أن عالم التاريخ قد لا يكون قد شهد حادثا معينا، كما أنه لم يجمع بياناته مباشرة في كثير من الأحيان ومع ذلك فلديه شهادة العديد من الشهود الذين حضروا الحدث ورأوه من مختلف جوانبه. ومن الممكن أن تزودنا الأحداث التالية بمعلومات إضافية غير متوفرة للمشاهدين المعاصرين، فعالم التاريخ إذن يخضع دليله بشدة للتحليل النقدي وذلك للتعرف على أصالته وصدقه ودقته.
3. عندما يقرأ عالم التاريخ نتائجه فإنه يستخدم قواعد الاحتمالات المتشابهة لتلك التي يستخدمها علماء العلوم الطبيعية.
4. على الرغم من أن عالم التاريخ لا يستطيع التحكم في المتغيرات بصفة مباشرة، فإن هذا العيب ليس قاصراً على المنهج التاريخي، بل هو يميز البحوث السلوكية كلها خصوصا تلك التي لا تستخدم فيها البحوث المعملية، وذلك مثل الاجتماع والسياسة وعلم النفس الاجتماعي والاقتصاد وغيرها.

وعليه فإننا في هذا البحث لا مفرّ لنا من التاريخ كمنهجية، وكما ذُكِر في مقدّمته في أن أنماط التديّن ما هي إلا تفاعل للتاريخ والاجتماع في إطار الدّين .

## أنواع الدليل التاريخي

بحسب بدر (1982) هناك مصادر أو أدلة أولية وأخرى ثانوية، والمصادر الأولية هي تلك المعاصرة للحدث أو الشخص أي أنها أقرب ما يمكن للحدث. أما المصادر أو الدليل الثانوي فهو غير المعاصر للأحداث أي أنه ليس هناك حلقة مباشرة بينه وبين الحدث. وعلى الرغم من أن الدليل الأولي هو أساس البحث الوثائقي والتاريخي، إلا أن الدليل الثانوي قد يكون له نفس أهمية الدليل الأولي. هذا وتتجمع البيانات والمعلومات في البحث الوثائقي من مصادر عديدة منها:

### 1 - المدونات والوثائق الرسمية:

وهذه يمكن ان تشمل المسجلات الشرعية (التي تصدرها المحاكم مثلا) القوانين وغيرها من الأحكام التشريعية ومضابط الاجتماعات والتقارير الإدارية ( كالتقرير الرسمي لمؤسسة حكومية أو مدير جامعة لمجلس الجامعة)، تقارير اللجان في المنظمات والنوادي المختلفة، التقارير السنوية، الشهادات الشرعية الخاصة بالأفراد (العقود والاتفاقات) أو التي تمنحهم قوة معينة على أفراد أو جماعات آخرين (كالاجازات والمواثيق) وغير ذلك من الوثائق المشابهة التي تدل على القرارات والأعمال الرسمية.

وهذه الوثائق تشكل من غير شك مصادر للمعلومات الدقيقة نظراً لحرص الجهات الرسمية على دقة هذه الوثائق واكتمالها وحفظها بعناية.

**2 – التقارير الصحفية.**

**3 – تقارير شهود العيان:**

إذا لم يستطيع الباحث أن يشهد الأحداث بنفسه(وهذا ما سوف يحدث عادة خصوصا فيما يتعلق بالقضايا التاريخية)، فإن وجود أحد الأشخاص الذين شهدوا الأحداث يعتبر مصدراً للمعلومات مرغوباً فيه. وتأخذ هذه الشهادة الشكل الشفوي (عندما يتحدث الباحث مع الشاهد) أو تأخذ شكلا مكتوباً.

**4 – المصادر الشخصية (كالرسائل والمفكرات).**

**5 – المذكرات والتراجم.**

**6 – الدراسات والكتابات التاريخية.**

**7 – الدراسات الوصفية التي تمت في وقت سابق.**

**8 – الكتابات الأدبية والفلسفية.**

**9 – البقايا الأثرية والجيولوجية:**

وعلى الرغم من أن هذه المسجلات لا تعتبر وثائق كالمسجلات المكتوبة إلا أن البقايا الجيولوجية تؤدي نفس الغرض في البحث التاريخي، فهي تُدرس بنفس الطريقة وهي تكشف عن بيانات تستخدم في تكوين النتائج والفروض.

**10 – متنوعات وأعمال أخرى: Miscellaneous**

وهذه تشمل الأعمال الفنية والموسيقية والآثار والمخلفات وغيرها من مصادر المعلومات المختلفة التي تعتبر مصادر وثائقية هامة في أنواع معينة من البحوث أو في حالة عدم وجود معلومات وبيانات أخرى.

**الفرض في البحث التاريخي**

ربما يذهب البعض إلى القول بأن البحث في الوثائق والمسجلات هو بحث يهتم بالتنقيب عن الحقائق Fact Finding، وأن الفروض نادرة في هذا المجال، ونحن نؤكد مرة أخرى بأن أكبر نتائج البحث فائدة ودلالة تكون في التعميمات والمبادئ المستمدة من البيانات والمعلومات الحقيقية. والبحث الوثائقي من هذه الناحية يؤدي إلى تعميمات وفروض كثيرة. والباحثون في العلوم الاجتماعية والانسانية بصفة عامة، يدركون ويلاحظون الفروض أو التفسيرات للأحداث التاريخية خلال فترة معينة (خصوصاً فيما يتعلق بالتعرف على كيفية وسبب وقوع هذه الأحداث). (بدر، 1982).

## طبيعة الفروض والعناصر المتصلة بوضع الفروض والنظريات السليمة

**أولا – تعريف الفرض:**

يعرف الفرض بأنه تخمين أو استنتاج ذكي يصوغه ويتبناه الباحث مؤقتا لشرح بعض ما يلاحظه من الحقائق والظواهر، وليكون هذا الفرض كمرشد له في البحث والدراسة التي يقوم بها. (بدر، 1982)

ومن العسير أن نرسم خطاً فاصلاً حاداً بين كل من الفرض والنظرية. والفرق الأساسي بينهما هو في الدرجة لا في النوع. فالنظرية في مراحلها الأولى تسمى (الفرض) وعند اختبار الفرض بمزيد من الحقائق بحيث يتلائم الفرض معها، فإن هذا الفرض يصبح نظرية. أما القانون فهو يمثل النظام أو العلاقة الثابتة التي لا تتغير بين ظاهرتين أو أكثر. وهذه العلاقة الثابتة الضرورية بين الظواهر تكون كذلك تحت ظروف معينة. ومعنى ذلك أن القوانين ليست مطلقة، وأنها محددة بالظروف المكانية أو الزمانية أو غير ذلك.(بدر،1982)

وعلى ذلك فإذا أردنا أن نتعرف على أصل كلمة الفرض (Hypothesis) في اللغة الانجليزية فسنجدها تتكون من مقطعين: هيبو (Hypo) ومعناها (شيء أقل من) أو أقل ثقة من الأطروحة (thesis) أي أن الفرض (Hypothesis) يعتبر تخميناً معقولاً مبنياً على الدليل الذي يمكن الحصول عليه عند وضع هذا الفرض.

**ثانيا – مصادر الفروض:**

تنبع الفروض من نفس الخلفية التي تتكشف عنها المشاكل. وهي المعرفة والاستبصار Insight والتصور، وهذه كلها تعتمد على برنامج تعليمي مناسب، والقراءة العميقة والاتصال المباشر بالمعلومات والبيانات المتعلقة بمشكلة معينة.

قد تأتي الفروض من المصادر التالية :

أ. استنباطها من النظريات المعروفة في مجال علمي معين.

ب. الثقافة التي عاش فيها الباحث، وهذه تعتبر مصدراً آخر لبناء الفرض، وإذا كانت هناك ملامح تميز الثقافة الغربية مثلاً عن غيرها من الثقافات فهناك ملامح أخرى مشتركة بين جميع الثقافات، وكلا من الملامح المتميزة والمشتركة تعتبر مصدراً للفروض.

ج. الثقافات المتخصصة للباحث في مجاله الموضوعي أو المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها.

د. استمرارية العملية البحثية: ذلك لأن رفض بعض الفروض يؤدي إلى بناء فروض جديدة قادرة على شرح بعض المتغيرات التابعة. ومن جانب آخر فإن الفشل في رفض الفروض يؤدي إلى مشكلات إضافية تستدعي دراستها واختبارها.

وينبغي أن نشير إلى أن التجربة والقياس Experimentation and Measurement ليسا من بين المصادر الأساسية للفروض، ولكنهما يعتبران من بين وسائل اختبار الفروض، كما أن الفروض يمكن أن تكون نتيجة للتعميم الذي ينسحب على أكثر من مجرد النتائج التي وصلت إليها بحوث سابقة.

**ثالثا – شروط الفروض والنظريات السليمة القابلة للبحث والدراسة:**

**يرى بدر (1982) أن الفروض والنظريات السليمة لابد وأن تتوافر فيها الشروط التالية :**

**1 – الوضوح والإيجاز:** ويتم ذلك بوضع التعاريف الإجرائية Operational المناسبة لجميع المفاهيم الداخلة في فرض البحث.

**2 – الشمول والربط:** أي اعتماد الفروض أو النظريات على جميع الحقائق الجزئية المتوفرة، أن يكون هناك ارتباط بين الفرض وبين النظريات التي سبق الوصول إليها.

**3 – أن تكون الفروض قابلة للاختبار:** فالفروض الفلسفية والقضايا الأخلاقية والأحكام القيمية يصعب بل يستحيل اختبارها في بعض الأحيان.

**4 – الفروض العلمية التي تتلون بالقيم Values:** أي أن القيم التي يؤمن بها الباحث ليس لها مكان في الطريقة العلمية. وعلى كل حال ففي العلوم الاجتماعية حيث يكون الباحث متأثراً بالمجتمع المحيط به، يجب عليه أن يكون واعياً بالنسبة للقيم التي يدين بها وأن يجعل ذلك واضحاً على قدر الإمكان في دراسته.

**5 – أن تكون الفروض خالية من التناقض:** أي ألا تتناقض بعض أجزاء الفرض مع أجزاء أخرى منه.

**6 – أن يعتمد الباحث على مبدأ الفروض المتعددة:** فيضع عدة فروض محتملة بدلاً من فرض واحد.

**7 – يجب أن تكون الفروض محددة Specific:** أي أن يضع الباحث العلاقات المتوقعة بين المتغيرات وكذلك الظروف المحيطة بهذه العلاقات.

**8 – توفر الطرق المناسبة لاختبار الفروض:** ذلك لأن الباحث قد يصل إلى الفروض الواضحة والمحددة والبعيدة عن القيم. ثم يجد أنه ليس هناك من وسيلة لاختبار هذه الفروض.

وكملخّص فقد اعتمدت هذه الدراسة المنهج التاريخي كمنهجية للبحث، وبالإضافة إلى ما أشارت إليه الدراسة من أهمية البحث التاريخي أو الوثائقي، فإن الوعي بالتاريخ يُعتبر أحد الركائز الأساسية لتشكّل وتبلور معظم القيم الانسانية بما فيها الدّينية، والوعي بالتاريخ بشكل ما يختلف عن التاريخ ذاته، فالتاريخ هو ما قد جرى في الماضي، بينما الوعي به هو ما فهمه الناس واستقرّ في أذهانهم، وصنع قيمهم بالتالي، ومن ثم حدّد سلوكهم، والحقيقة أن الحلقة المفقودة بين التاريخ والوعي به هي بالضبط ما صاغه المؤرخون من فرضيّات تعلّقت بقراءتهم للتاريخ، فنقلوه لوعي الناس، وبالتالي ان كانت هذه الفرضيات قد بُنيت على تصوّرات مغلوطة للتاريخ، أو تم ليّ يد التاريخ باتجاه فرضيّات معينة، فإن هذا ما سيؤدي إلى تشويه الوعي بالتاريخ، وعلى أية حال فإن جزءا كبيرا من هذا التشويه حاصل اليوم خصوصا بما يتعلّق بأنماط التديّن موضوع دراستنا.

بما يتعلّق بنوع الدليل التاريخ فقد اعتمدت الدراسة في أجزاء كبيرة منها على المصادر الثانوية، سواء ما تعلّق بالأحداث التاريخية، أو التحليلات والتفسيرات الاجتماعية، دون إغفال لأهمية المصادر الأولية، وعلة ذلك أن المصادر الأولية لبعض الأحداث التاريخية قد تكون صعبة المنال خصوصا بما يتعلّق بالمصادر للأحداث القديمة . والاشارة جديرة هنا بما يتعلّق بمصادر البحث، بحيث تمّ الاعتماد على البحث عن المعلومة في أي مرجع، سواء كان حديثا أو قديما،

عربيا أو أجنبيا، تاريخيا أو اجتماعيا أو دينيا أو غير ذلك، وذلك لما تقتضيه طبيعة البحث التاريخي، حيث أن تقييد البحث بفترة مُعيّنة، أو مصادر مُحدّدة من شأنه أن يُضعِف الحيادية والمصداقية في البحث.

بما يتعلّق بصياغة الفرضيات فقد حاولت الدراسة قدر المستطاع اعتماد المعايير المشهورة للفروض والنظريّات السليمة، وقد عملت على بناء هذه الفرضيات على أساس ربط الأحداث بمسبّباتها، وقراءة أحداث التاريخ قراءة محايدة ضمن الأطر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي رافقتها، ومن ثم محاولة استنتاج تعميمات وفرضيّات تعبّر عنها في محاولة لقراءة ما يحدث في الحاضر وما قد يحدث في المستقبل .

# الفصل الرابع

# الإجابة عن أسئلة الدراسة

سيُخصّص هذا الفصل لإجابة أسئلة الدراسة الرئيسية وهي كما يلي:

1 .ما أنماط التديّن الاسلامي السّائدة اليوم ؟

2 . ما العوامل التي تؤدي الى تشكّل أنماط التّديّن وتطوّرها وأفولها ؟

3 .ما أبرز سمات عصر التنوير من الناحية الدّينية ؟

4 .إلى أين تقود أنماط التّديّن الإسلامي السائدة اليوم؟

**السّؤال الأول: ما أنماط التديّن السّائدة اليوم؟**

تجدر الإشارة قبل الدخول لتفصيل أنماط التديّن الاسلامي السائدة اليوم بأن الأنماط قديمة قِدم الدّين نفسه، فالتّديّن الذي هو فهم محدّد للدّين موجود في لحظة ظهور الدّين نفسه، فالأوائل - في كل دين – مارسوا تديّنا فرديا حسبما فهموا معنى الدين، وربّما شكّلوا أنماطا تخصّ اجتماعهم، وأنساقا نتجت عن فهمهم الاجتماعي لبيئاتهم .

لكن فكرة شيوع نمط التديّن مرتبطة على وجه الخصوص باجتماع الناس، ويولد من رحم التديّن الفرديّ مشكّلا فهما اجتماعيا يخص الجماعة، ويتبلور في شكله متأثرا بمجموعة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالإضافة إلى فهم الدّين الذي نتج في حالة التّديّن .

ودراسة هذا النمط وكيفية تشكّله ومن ثمّ تطوّره وأفوله هو ما يعنينا في سياق هذه الدراسة، فنحن لا ندرس الدّين ولا مدارسه الفقهية ولا حتّى العقائدية، ولا ندرس كذلك التّديّن، أي الطرق التي فُهم بها الدّين، وإنما ما يعنينا هو ما نتج عن اجتماع الناس في أنماط، كيف تشكّلت، وكيف تطوّرت، وأين تسير، وفقا للتعميمات التي افترضناها في التاريخ . واستنادا إلى الحركات التي جسّدت النمط في أرض الواقع كنماذج . وبهذا كانت الدراسة سوسيوتاريخية .

تبلور التّديّن الإسلامي في ثلاثة أنماط رئيسية؛ التقليديّ والحركي والصّوفي، وقد اعتمدت هذه الدراسة على نماذج لحركات مثّل كل منها نموذجا ومثالا لكل نمط، فاعتُمِدت السّلفية المعاصرة كنموذج للنمط التقليدي، والإخوان المسلمون وولاية الفقيه كنموذجين للنمط الحركي، والتصوّف الطرقي كنموذج للنمط الصّوف .

**النمط التقليدي**

ويسمّى أيضا بالسلفيّ، ومن المناهضين بالتكفيريّ أو الاقصائي أو الاستبعاديّ، عُبّر عن النمط بحركات عديدة عبر التاريخ، الموحدين في الأندلس والمغرب، ابن تيمية، والسلفية المعاصرة التي هي محلّ دراستنا كنموذج، سنستعرض النمط من خلال النموذج.

**السلفية المعاصرة أنموذجا**

**الجذر التاريخي**

يرى أبو رمّان (2016) أنه (يمكن القول بأنّ الجذر التاريخي للسلفية المعاصرة يعود إلى((أرضية مشتركة))، تتمثّل بمن أطلق عليهم تاريخياً ((أهل الحديث))، الذين برزوا بوصفهم مدافعين عن عقيدة أهل السنة والجماعة، في مواجهة مروحة متنوعة وواسعة من الأعداء في الداخل والخارج، في مقدمتهم الأشاعرة والماتريدية، أو أهل الرأي في أوساط السنة؛ ثم الفرق الأخرى، فخاضوا في مرحلة أحمد بن حنبل صراعاً كبيراً مع المعتزلة، ثم في مرحلة ابن تيمية مع خصوم عديدين، أبرزهم الشيعة. وقد برزت أسماء رمزية عليها قدر كبير من التوافق لدى شريحة واسعة من التيارات السلفية، على ما بين هذه التيارات من خلافات كبيرة؛ في مقدمة هذه الأسماء أحمد بن حنبل، ثم أحمد تقي الدين ابن تيمية، وفي العصر الحديث محمد بن عبد الوهاب).

وفي ذات السياق عن النشأة التاريخية للنمط يرى شحادة (2010) أن السلفية (تبلورت تاريخياً بشكل عام مع بروز مدرسة ((أهل الحديث)) التي ظهرت في مواجهة ((أهل الرأي)) الذين توسلوا بمناهج عقلية في قراءة النص وتأويله، الأمر الذي اعتبره أهل الحديث انحرافاً خطيراً يهدد صفاء الإسلام ونقاءه ويؤذن بانهيار الأمة وسقوطها في ((محدثات الأمور)).

ويؤكد ذلك العوا (2016) بالقول (كان من نتائج ثبات الإمام أحمد بن حنبل ـ في محنة خلق القرآن ـ أن قيل له: (ناصر مذهب السلف)، ومنذ ذلك الحين أخذ مصطلح السلف والسلفية في التداول مقابلين لمصطلح الخلف حيناً، ولمصطلح أهل البدعة حيناً آخر).

وبالتالي وبما يتعلق بالجذر التاريخي للنمط التقليدي، فنرى أن أول تبلور للنمط كان في محنة أحمد بن حنبل الشهيرة في مسألة خلق القرآن، وثباته على موقفه في أن القرآن هو كلام الله في وجه المعتزلة والحاكم العبّاسي، ممّا أدى لتعذيبه ووفاته لاحقا، ورغم أن أحمد بن حنبل يُعتبر فقيها، ولمذهبه الفقهي – الذي يعتبر واحدا من مذاهب الفقه الأربعة لأهل السنة والجماعة ـ أتباع

من كافة أنماط التديّن الإسلامي، إلا أن هذا الموقف الذي اتخذه وأصرّ عليه في تغليب النقل على العقل وعدم قبوله عموما بالتأويل وتشدّده بالأصول أدى لأن يَنسِب أصحاب النمط التقليدي أنفسهم له كأيقونة لهذا النمط. وهو ما يعني عموما عدم تحمّله لمآلات شكل النمط لاحقا، وان كان قد التصق النمط من حيث منهجيّته بمواقف الإمام أحمد الفقهية منها والعقائدية .

عموما، ينسب أتباع النمط التقليدي أنفسهم لثلاث شخصيّات تاريخية شكّلت وعيهم التّديّني، أحمد بن حنبل (ت 241هـ / 855م)، وأحمد بن تيمية (ت 728هـ / 1328م)، ومحمد بن عبد الوهّاب (ت 1206هـ / 1791م). ( ويذهب محمد أبو زهرة إلى أن أول ظهور للسلفية كان في القرن الرابع الهجري، وكانوا من الحنابلة، وكانوا يزعمون أن جملة آرائهم تنتهي إلى الامام أحمد بن حنبل، الذي أحيا عقيدة السلف وحارب دونها . ثم تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري على يد ابن تيمية وشدّد في الدعوة إليه (أي إلى ابن حنبل)، وأضاف إليه أمورا أخرى بعثت على التفكير فيها أحوال عصره؛ ثم عادت تلك المدرسة إلى الظهور في القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر ميلادي) على يد محمد بن عبد الوهّاب في الجزيرة العربية) . (العوّا، 2016) .

ظهرت السّلفية المعاصرة والتي تسمّى بالوهّابية نسبة إلى مؤسسها محمد بن عبد الوهّاب في نجد من صحراء الجزيرة العربية . (لقد كانت نجد في القرن الثامن عشر هي محل الميلاد الذي حدّد معتقدات الوهابية الجوهرية، ومنطقة نجد هي صحراء ممتدة تقع في وسط الجزيرة العربية، توصف بأنها أرض قفر، لذا فهي كانت منطقة معزولة تقريباً). (عقان، 2016)

تميّزت الحركة الوهّابية بطابع دينيّ سياسيّ، فضعف الدّولة العثمانية في تلك المنطقة من صحراء الجزيرة أدّى إلى خلق الفراغ، وفي هذا يقول أبو رمّان (2016) (تتميز السلفية في السعودية بطابع فريد، مقارنةً بالدول الأخرى، فإن لم يكن هنالك دستور مكتوب للمملكة فإنّ ذلك يعود للعلاقة الخاصة بين الدين والدولة، وتحديداً الدعوة السلفية، منذ لحظة ميلاد الدولة الحديثة في العام 1744م، إذ تكوّنت الدولة واكتسبت شرعيتها بتزاوج حكم محمد بن سعود ودعوة محمد بن عبد الوهاب، وأصبحت الدعوة السلفية ـ الوهابية مكوّناً أساسياً من مكوّنات الدولة وشخصيتها السياسية والتاريخية، وعاملاً مهمّاً في تطورها ووحدتها السياسية. في الوقت نفسه عملت الدولة على توظيف السلفية بما يخدم مصالحها السياسية داخلياً وخارجياً، فاستخدمها بصورة كبيرة الملك فيصل عندما استعرت نار الخلاف بينه وبين جمال عبد الناصر، وشعر بالقلق من خطاب الأخير، وتأثر نخب سياسة وفكرية فيه، إذ عمل على بناء المؤسسة الدينية الرسمية، وتعزيز خطاب الدولة

الديني في مواجهة الخطاب الناصري، فأسس إذاعة (صوت الإسلام) ردًا على إذاعة (صوت العرب)، التي كانت تلعب دوراً كبيراً في تسويق جمال عبد الناصر خارجياً، وفي ترويج خطابه السياسي، وأسّس رابطة العالم الإسلامي لتكون عنواناً لتوجهات السياسية الخارجية السعودية، ردّاً على مشاركة ناصر الفعّالة في تأسيس (دول عدم الانحياز).

تلخيصا، نشأت السلفية المعاصرة في نجد استنادا للنمط التقليدي على يد محمد بن عبد الوهّاب، في منطقة معزولة لا تطالها يد الدّولة العثمانية، تزاوجت سياسيا مع الدولة السعودية الأولى بقيادة محمد بن سعود، استمدّت الحركة الناشئة شرعيّتها التاريخية والدينية من كتابات أحمد بن تيمية وأحمد بن حنبل .

**الصّورة النمطية الأولى للسلفية المعاصرة ودعوة ابن عبد الوهّاب**

اتسمت الدعوة الوهّابية منذ بدايتها بطابع الانطواء، بمعنى النشأة في بيئة معزولة تقريبا، وهذا الانطواء كان لابد من حمايته من الأنماط الأخرى للتديّن من خلال احتكار الحقّ، وهذا الاحتكار يعني عمليا قذف المخالف للنمط بالكفر أو الضلال والبدعة، ولولا هذه المنهجية ما كان كُتب لهذه الدعوة بالبقاء، ويتضح هذا جليا في بناء التصوّرات في عقول الأتباع والمؤيدين، فعلى سبيل المثال، حسين بن غنام، يذكر في كتابه تاريخ نجد الذي يُعَد أحد الكتب الرسمية لتاريخ الحركة الوهابية، أنه قبل الشيخ ابن عبد الوهاب كان أغلب المسلمين ـ خصوصاً في الجزيرة العربية ـ قد عادوا إلى الشرك والجاهلية، وكنتيجة لانتشار الجهل الديني وانقسام المسلمين إلى فرق متنازعة فقد عاد الإسلام غريباً كما نص على ذلك أحد أحاديث النبي (صلى الله عليه وسلم).(عفان، 2016)

هذه المنهجية في اعتبار الآخر ضالا جاهلا مُشركا، كانت فعّالة في الحفاظ على تماسك الجماعة، يشير لهذا مُلين (2013) بالقول (كانت جميع أقوال الشيخ وأفعاله تميل إلى التمييز بين الصّواب والخطأ، بين عالمين متضادّين: عالم الإسلام وعالم الجاهليّة. وفي حين يتقيّد المنتسبون إلى العالم الأوّل تقيداً تامّاً بالعقيدة الصحيحة والسلوك القويم، فإنّ منتسبي العالم الثاني يعبدون الطاغوت، وهم في حالة (كلّ من يتجاوز حدود عبادة الله، وواجب الالتزام بسنّة النبي وبطاعة أولي الأمر)).

وبالتالي كان لابد من انشاء نخبة دينية لتحصين النمط، (فإذا كانت حركة محمد بن عبد الوهاب في البداية نتيجة مبادرة فردية، فإن هذا الأخير سرعان ما فهم ضرورة تشكيل مدونة مرجعية، وتكوين تلاميذ وتعليم الناس. ولم يكن الهدف من ذلك النجاح في إعادة إحياء الدين القويم

فحسب، بل حفظه ونشره أيضاً. وبعبارة أخرى، فإن الزعيم الكاريزمي كان يتطلع لإدامة أفكاره وقناعاته من خلال تشكيل تقليد وإنشاء جماعة تقوم على حمايته ونشره. إن الهدف من إنشاء مدونة وتشكيل جماعة لم يكن ليقتصر على مسألة صون الدين القويم ونشره، بل كان أيضاً الإحاطة بالنّاس من أجل هدايتهم إلى سبل النجاة. ومن المسلّم به أن أحد أهمّ الأهداف الرئيسية لأيّ مذهب ديني وللقائمين عليه، إنما هو الحصول على أتباع؛ وهذا ما دفع ابن عبد الوهاب إلى ((هداية)) أهالي نجد من خلال التعليم، والكتابات بل بالإكراه في بعض الأوقات). (مُلين، 2013).

ولتحقيق ذلك كان لابد من استخدام آليات وأدوات واضحة، تمثّلت بحسب العضّاض، (2012) بالتالي:

1- السعي إلى امتلاك القوة.
2- إحتكار الحق.
3- إعلاء الجماعة وتهميش الفرد.
4- صرامة الموقف من المخالف.
5- القبض على زمام السياسة والاقتصاد.

وما سبق يلزمه ليتحقق أمران في غاية الأهمّية، البناء المعرفي الذي سيعمل على تشيكل العقل الجمعي للنمط، والسلطة السياسية التي تتبنّاه، على الصعيد المعرفي، يرى عماد وآخرون، (2013) أنه يمكن تحديد الأسس التي تشكّل المنظومة المعرفية التي قام عليها المنهج السلفي في العموم بالعناصر الصلبة التالية :

1- الأولوية للنصّ على العقل والتسليم الكامل بنصوص الكتاب والسنّة وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، واعتبار الأصول ثلاثة، وهي: الكتاب، والسنّة، وإجماع الأمة.
2- عقيدة الولاء والبراء، وبمقتضاها ينبغي التبرؤ من أهل الأهواء والبدع والتأويل من المشبّهة والمعطلة الذين يأخذون الدين بالعقل أو بغير سنّة الاتباع من الصحابة والسلف الصالح، لكنهم مع ذلك يرفضون تكفير المعيّن، باعتبار أهل القبلة مسلمين مؤمنين ما داموا معترفين ومصدّقين بما جاء به النبي (صلى الله عليه وسلم).
3- التنزيه في التوحيد، وتأكيد كافة أشكاله من الربوبية والألوهية والصفات والأسماء، وردّ الخلق والأفعال إلى تقدير الله ومشيئته وقضائه وقدره، والقول بالاصطفاء للجنة والنار، فضلاً ووعداً.

4- الطاعة ودرء الفتنة ورفض الخروج على الحاكم، وهو ما تعبّر عنه (العقيدة الطحاوية) التي تمثل عقيدة أهل السنة من الأشاعرة والسلفية، لكنها في الاعتقاد السلفي والحنبلي تعتمد شرح ابن أبي العزّ الحنفي، من كتب ابن تيمية وابن عبد الوهاب، وفيها: (لا نرى الخروج على أئمتنا، وإن جاروا، ولا ندعوا عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عزّ وجل).

5- الاقتداء بالخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين والإيمان بعدالتهم والسكوت عمّا بدر بينهم من خلاف.

بما يتعلّق بمصادر المعرفة، يُلاحظ البناء على الكتاب، والمقصود به القرآن وهو المصدر الأول للتشريع في الإسلام، والأخذ به هنا نصا لا مجازا، أي برفض تأويليه، وهو ما يُعطّله ويجعله نصّا تاريخيا أكثر منه تشريعيا، وهو ما أدّى إلى اعتماد المصدر الثاني السّنة أي الحديث والتوسّع في علومه، بالإضافة إلى الاجماع وهو ما يقصَد به أقوال العلماء الداعمين للنمط في التاريخ. وتأكيدا لهذا يرى عماد وآخرون، (2013) أن للسلفية عموماً آليات استدلال خاصة بها، تختلف عن التفكير الأصولي، فهي ترفض كل أنواع التأويل، أو الرأي والقياس والاستحسان، الذي أخذت به مذاهب الحنفية والشافعية والمالكية بالخصوص. ويكاد يهمن (السند) على كل شيء باعتباره فوق كافة الآليات الاستدلالية الفقهية التي يعتمدها الأصوليون.

هذه الآلية ستُعطي للشيخ (المقصود المؤسس ابن عبد الوهّاب) مساحة شرعيّة واسعة تستند إلى الحديث النبوي، وهو ما سيؤدي إلى توسّع السلفية المعاصرة والنمط التقليدي عموما في علوم الحديث وأقوال العلماء، وهو ما تمّ بالفعل، وترتّب عليه اكتساب مساحة افتاء غير منضبطة خصوصا بما يتعلّق بالمخالف، وما يتعلّق أيضا بالتشريع للحاكم .

الأمر الثاني المهم هو ما يتعلّق بالتزاوج بالسلطة السياسية، أو ما يسمّيه السّمهوري، (2016) تصوّر دولة الأمير والشيخ ووظيفتها في الفكر الوهّابي، حيث يفصّل بما يلي :

(دولة الأمير والشيخ هي دولة تقوم على طرفين في إدارة الحكم: طرف يتولى إدارة الشأن السياسي داخلياً خارجياً، وطرف آخر يتولى إدارة الشأن الديني في المجال العام، وهذا التقسيم الثنائي لا يعني الانفصال المطلق بين المجال السياسي والمجال الديني، بل بينهما اتصال من جهة وانفصال من جهة أخرى كما سيأتي، كما لا يعني خروج المجال الديني عن سلطة الدولة، وإنما يعني أن السلطة قد انقسمت بين الأمير والشيخ، بعبارة أخرى؛ نحن أمام حالة تعاقدية تبادلية (معنوية ومادية) بين سلطة زمنية وسلطة روحية، بحيث تمنح السلطة الروحية

الشرعية والطاعة للسلطة الزمنية في مقابل أن تقوم السلطة الزمنية بدعم وتمكين السلطة الروحية. هذا النوع من الدول يختلف عما يعرف بـ (دولة الفقيه) أو دولة (الفاتيكان) التي يحكمها شخص واحد ومن طرف واحد، تجتمع تحت يده السلطة السياسية والدينية معاً. أما دولة (الأمير والشيخ) فيشترك في إدارتها السياسي والديني، ولكن كلٌّ في مجاله ودائرته، وقد يحصل التداخل بين الدائرتين، وقد يطغى نفوذ السياسي على المجال الديني، وقد يتدخل الفقيه أحياناً على مزاحمة السياسي في مجاله وفرض نفوذه عليه، وبصرف النظر عن هذا التحول والتغير الذي يحدث بين حين وآخر في ميزان القوة بين سلطة الأمير ونفوذ الشيخ فإنهما يبقيان الطرفين الأساسين في معادلة الحكم).

(هذا التحالف والتوافق (الحصري) بين طرفي الحكم يترتب عليه عادةً أثران سياسيان:

**الأثر الأول:** تبني الحاكم لمذهب الفقيه (الحليف) والانحياز له بشكل مطلق ودعمه ونشر دعوته، ومناصرته في مقابل المذاهب والأفكار الدينية الأخرى التي تختلف مع ذلك الفقيه، الأمر الذي قد يدفع بتلك المذاهب الدينية إلى أن تتخذ موقف المعارض لذلك الواقع السياسي الجديد الذي أصبح يهدد حريتها ومكاسبها وربما وجودها، ومن الطبيعي أن تصبح تلك المذاهب المخالفة مذاهب مارقة ومنحرفة ومبتعدة إذا اشتد خلافها السياسي مع تلك الدول الناشئة، كما أن تبني السلطة السياسية لمذهب ذلك الفقيه (الحليف) يمنح هذا الأخير احتكار إدارة الشأن الديني في المجال العام، وفرض رؤيتِه الفقهية على الواقع الاجتماعي، وتنميط سلوك أفراد المجتمع وفق تلك الرؤية، وهذا وفق تجارب التاريخ، أقصى ما يطمح إليه الفقيه عندما يكون حليفاً للسلطة.

وفي المقابل يكون **الأثر الثاني**، وهو أن يقوم الفقيه (الحليف) بدعم ذلك الحاكم السياسي، وإصباغ الشرعية الدينية على سلطانه، فتكون طاعته من طاعة الله، ومعارضته ومنازعته في قراراته السياسية معصيةً لله تعالى وسبباً لإثارة الفتن، إضافة إلى بثّ الخطب والكتابات التبريرية لسياسات الحاكم، وتهدئة أو تعبئة العوام نحوها، كما يتم استدعاء الأحكام والأوصاف الدينية واسقاطها على المعارضين السياسيين، فهم مارقون من الدين/ فئة ضالة/ منحرفة/ عصاة/ فاسقون/ مبتدعة/ خوارج/ أهل الفتن، تلك الأوصاف الدينية التي يتم انتزاعها من مجالها الديني وإسقاطها على المجال السياسي وتوظيفها ضد كل معارض أو مخالف لولي أمر المسلمين.

حينئذ تكون النتيجة في ظلّ هذه الدولة: احتكار المجال السياسي والمجال الديني لصالح طرفي الحكم (الأمير والشيخ)، مما يترتب عليه الاستبداد (السياسي والديني) وإقصاء كل مخالف للفقيه ومعارض للأمير، لأنه لا يمكن أن يستقر الوضع لحالة الاستبداد السياسي في ظل انفتاح

فكري وحرية فقهية وتعددية في قراءة النص وفهم الدين، فحرية البحث والاجتهاد الفقهي إذا لم يكن لها سقف سياسي فتسؤول في نهاية المطاف إلى الصدام مع نظام الاستبداد الذي لا يمكن أن يتكيف إلا عبر اختيار آراء معينة ومحددة تنسجم مع خطة السياسي؛ فالواحدية السياسية في ظل (دولة الأمير والشيخ) تتطلب وجود واحدية فقهية).

(والملاحظ هنا اختفاء فكرة الشعب أو الأمة تماماً في معادلة الحكم، وهذا أمر طبيعي في ظل هذا النوع من الدولة؛ لأن الحاكم السياسي إنما يستمد شرعيته أصالة من الفقيه، والشعب أو الرعية يأتون تبعاً بعد بيعة الفقيه، أو بعد بيعة الفقهاء، أو بيعة (أهل الحلّ والعقد)، وبالتالي لا يمكن في مثل هذه الدولة أن تكون الأمة أو الشعب طرفاً أساسياً في معادلة الحكم، فضلاً على أن تكون مصدراً لشرعية الحكم).

(ومطلب القتال عند الشيخ لا يتوقف عند المعارضين لدعوته فحسب ـ أي ضد الكفار والمشركين في نظره ـ بل يتجاوز ذلك إلى من لم يُكفّروا هؤلاء المعارضين، أو شكّوا في كفرهم، ولو لم يقع منهم الشرك، فيجب أيضاً قتالهم. ولهذا تم توظيف مبدأ الولاء والبراء توظيفاً سياسياً في ظل الصراعات التي كانت تخوضها إمارة ابن سعود مع الإمارات المنافسة لها أو المعارضة للدعوة، ولعل أشهر مثال على ذلك ما حصل بين الزلفي وأهل القصيم، فأهل الزلفي كغيرهم من المدن التي كانت تقاتل الإمارة الجديدة وترفض الخضوع لها تبعاً لذلك أيديولوجيتها التي تتبناها، وهي الرؤية الوهابية، مما يعني أن الزلفي قد أصبحت دار كفر وحرب كما هو في مضمون خطاب الشيخ لأهل القصيم.

يبدو أن هذا التمييز والتفريق ليس مهماً ومؤثراً لدى الشيخ وأتباعه. فبمجرد عدم اقتناع أهل الزلفي برؤية الوهابية ورفض الانصياع لإمارة ابن سعود هو كاف عند الشيخ بأنهم مرتدون ومشركون ويجب قتالهم).

(لقد كانت الإمبراطورية العثمانية تمثل في خطاب الوهابية معقل الكفر والشرك، وكذلك الأقاليم والمناطق والقبائل التي ساندتها وتصالحت معها، هي أيضاً مجتمعات مرتدة ومشركة، وبالتالي لا يجوز السفر إليها أو الإقامة فيها أو التجارة معها، فقد أصبحت بمثابة دار الكفر والحرب، وفي المقابل وجوب الهجرة إلى بلاد التوحيد، وهي المناطق الخاضعة لإمارة السعودية الثانية حينذاك، كما اتخذ أئمة الوهابية موقفاً (دينياً/ سياسياً) صارماً وحاسماً حول مسألة الاستعانة بالقوات العثمانية والتعاون معها، واعتبروا ذلك ردة وكفراً، لأنه جزء من معنى موالاة الكافرين).

إن ما يعنينا من هذا السياق في هذه الدراسة، أن نفهم الأدوات التي تحرّك بها النمط التقليدي في اطار صياغته لعقل التابعين الجمعي، أو ما نسمّيه تنميط التّديّن في السياق الاجتماعي.

## تطوّر السلفية المعاصرة

لقد تزامن ظهور ((الحركة الإصلاحية)) السلفية ـ في لحظة انهيار الدولة العثمانية وتفككها، والدخول في مرحلة الاحتكاك بالغرب ـ مع بدء المرحلة الاستعمارية التي اجتاحت العالمين العربي والإسلامي، مما أثر في توجهات السلفية الإصلاحية واجتهاداتها وصبغها بالروح العقلانية المنفتحة، مقارنة بالطابع الداخلي للسلفية الوهابية، فأصبحت إشكالية ((التقدم والتأخر)) وقضية الإصلاح الديني الشغل الشاغل لرواد المدرسة الإصلاحية، فزاوجوا بين نزوعهم العقلاني الواضح المتأثر في العلوم والمعارف الغربية الحديثة وبين أسس السلفية الوهابية، من التوحيد الخالص ورفض التقليد والبدع، فدعوا إلى ((تحرير)) النص الديني من التعصب المذهبي الذي كان منتشراً في المدارس الإسلامية الحديثة التي كانت تصر على الالتزام بمذهب معين في الفقه والفتوى والتعليم. (أبو رمّان، 2016)

والحقيقة أن هناك ملاحظتان على النص السّابق؛ أولا : أن انهيار الدولة العثمانية هو حدث سياسي كبير أدّى إلى تغييرات جذرية في غالبية أنماط التّديّن، فعلى صعيد النمط التقليدي كان لابد من مراجعات على الحركة الوهّابية لتضمن انتشارا أكبر، خصوصا في ظل عدائها التاريخي للدولة العثمانية وخوضها حروبا طاحنة معها، سواء كانت حروبا مباشرة أو عن طريق وكلاء الدولة العثمانية (آل الرشيد في نجد أو حملات محمد علي باشا من مصر)، وهو ما اعتُبر في كثير من الأحيان مشاركة من دولة (الأمير والشيخ) في سقوط الدولة العثمانية سواء بأدواتهم السياسية وتحالفاتهم أو بنمطهم الدّيني المخالف للنمط العثماني الصوفي الطّرقي . ثانيا : فكرة (تحرير) النص الديني لا تعني الانفتاح بالضرورة، بل ربّما ترنو إلى التضييق، وذلك عن طريق مهاجمة المذاهب الأربعة الفقهية بصفتها مُحدثة، على أن يتم ذلك في قالب (تحرّري) سلفي، بمعنى العودة إلى ما كان عليه الرسول والصحابة قبل الأئمّة الأربعة، وهي منهجيّة يمتاز بها النمط عموما .

عطفا على ما سبق انبثقت عن السلفية المعاصرة أربعة فروع تحت ما سُمّي بالسلفيّات الإحيائية المعاصرة، وهي بحسب أبو رمّان(2016) :

**أ ـ السلفية التقليدية:** تهتم بالجانب الديني والدعوي والعقائدي، وتبتعد عن الخوض في السياسة أو تأسيس الأحزاب وممارسة النشاطات السياسية المعارضة، ومثّلت هيئة كبار العلماء في السعودية، بقيادة كل من عبد العزيز بن باز ومحمد بن عثيمين، المظلة الفكرية لهذا الاتجاه، خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات. والنزوع العام لكل من ابن باز وابن عثيمين تمثّل بالحفاظ على العلاقة الوطيدة بين آل سعود والحركة السلفية، وهي العلاقة التي أصبحت بمثابة ركن رئيس في الدولة السعودية المعاصرة، وقد تولى ((الشيخان)) ومؤسستهما ((هيئة كبار العلماء)) بتأمين الجانب ((الشرعي)) للدولة، ونزع الشرعية عن كل من يحاول الخروج عليها أو منازعة آل سعود السلطة والحكم.

**ب ـ السلفية الجامية:** رفض العمل السياسي والحزبي، بل والهجوم على الأحزاب الإسلامية الأخرى واتهامها بالخروج والضلال، والتخصص في الرد عليها وعلى روادها المعاصرون.

**ج ـ السلفية الحركية:** في الثمانينيات بدأت مقاربات سلفية أخرى بالبروز تزاوج بين الإيمان بالعقائد والمواقف المعرفية والفكرية للسلفية التقليدية والإخوان، إذ تنطلق من العقائد السلفية في الأحكام الشرعية والمناهج العلمية الدينية، لكنّها تختلف معها في الموقف من الحكام وفي التعامل مع الشأن السياسي، إذ ترفض المقاربات الجديدة ((استنكاف)) السلفيين عن العمل السياسي والحزبي بذريعة ((طاعة ولي الأمر))، أو أن هذه المؤسسات بدع ومحدثات غربية وليست إسلامية.

**د ـ السلفية الجهادية:** برز في أوضح صوره الحركية عبر تنظيم القاعدة، وقام هذا التيار بدمج معركة التغيير الداخلية (من النظم العربية = العدو القريب) بالمعركة الخارجية(الولايات المتحدة = إسرائيل = الغرب = العدو البعيد) وفقاً لفرضية أساسية فحواها أنّ هنالك تواطؤاً ودعماً من الولايات المتحدة والغرب لهذه النظم وإسرائيل، وأن الانتصار عليها وكسب الشرعية من الشارع يتطلب مهاجمة القوى الكبرى التي تدعمها.

عموما، تشكّل مرحلة تطوّر أي نمط تداخلا مع الأدوات والسياقات الاجتماعية للأنماط الأخرى، فالحدث الكبير المُتمثّل بانهيار الدّولة العثمانية جعل من تحرّك النمط التقليدي باتجاه الحركة أو النّمط الحركي أمرا حتميّا ولو لحين، وهذا ملا حظ بالسلفية الحركيّة والجهاديّة، يشير لذلك شحادة (2010) بالقول (ترجع بداية الإرهاصات الأولى لظهور الحركات السلفية الجهادية المعاصرة في العالمين العربي والإسلامي، إلى ظهور بعض الشباب الذين انشقوا عن حركة الإخوان المسلمين في مصر، وفي مقدمتهم جماعة أطلقت على نفسها اسم (شباب محمد)، وذلك

خلال حقبة الأربعينيات من القرن الماضي، إلا أن هذه الجماعة كانت ضعيفة ولم يكتب لها الاستمرار والتطور والانتشار، وكانت جماعة (شباب محمد) أول من طرح انتهاج أسلوب العنف المباشر مع السلطة بهدف تقويضها، وإقامة الدولة الإسلامية، ولم يطرح استخدام العنف لدى جماعة الإخوان المسلمين إلا بعد تأسيس ما عرف بـ (التنظيم السري) في حدود العام 1958. في ذلك الوقت ظهر أحد الشباب الذي كان ينتمي إلى جماعة الإخوان المسلمين وانشق عن الجماعة داخل السجون، وهو (نبيل البرعي) الذي طالب باستخدام العنف، وعمل على إنشاء حركة جهادية مسلحة، واستلهم أفكاره من شيخ الإسلام ابن تيمية (661 - 728هـ)، وانضم إليه في ما بعد مجموعة من الشباب الناشط في تلك الفترة وعلى رأسهم: إسماعيل الطنطاوي، ومحمد بن عبد العزيز الشرقاوي، وأيمن الظواهري، وحسن الهلاوي، ومصطفى علوي. وقد تزعم هذه المجموعة إسماعيل الطنطاوي، الذي كان يتمتع بإمكانيات فكرية كبيرة، (وشخصية كارزمية) جذابة. وقد حدث انشقاق في هذه الجماعة سنة 1973، قاده مصطفى علوي وبعض الأعضاء الآخرين، وأطلق على نفسه (تنظيم الجهاد)، وحملوا الأفكار نفسها. ولعل أهم ما ميزهذه الجماعة هو قرار الدخول في حرب مع اليهود على حدود قناة السويس، الأمر الذي أعطى هذه الجماعة مزيداً من القوة، وساهم بانضمام الملازم (عصام القمري) الذي أصبح في ما بعد أحد أبرز وأهم وأخطر عناصر تنظيم الجهاد الإسلامي الذي قاد عملية اغتيال السادات عام 1981. لقد خرج التيار (الجهادي) العنيف من رحم حركات الإسلام السياسي التي وضعت في قلب أولوياتها تغيير أنظمة الحكم القائمة واستبدالها بأنظمة إسلامية شمولية.

نتج بالطبع حركات عنيفة من رحم السلفية المعاصرة أبرزها تنظيم القاعدة الذي نشأ في أفغانستان في تسعينات القرن الماضي ثم امتد إلى العراق ابان الاحتلال الأمريكي عام 2003، ثم نتج من رحمه (تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام) بعد الثورات السياسية التي اجتاحت العالم العربي عام 2011 .

ومع ذلك بقيت السلفية التقليدية أو العلمية (في سياق تمييزها عن الجهادية) حاضرة في المشهد، وهي تتمتّع بالعناصر الأساسية التالية بحسب شحادة (2010) :

1- عودة إلى الأصول (القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة).
2- منهج علمي وعملي، حملة الصحابة وتميزوا به، وحمله التابعون من بعدهم.
3- حركة تجديد من خلال العودة إلى الأصلين الكتاب والسنة.

4- لا تؤمن بالعمل الجماعي، ويقتصر نشاطها على الجانب الدعوي التربوي، وتنبذ الحزبية الحركية، وتعتبرها ضرباً من الابتداع.

5- تهدف إلى استئناف الحياة الإسلامية، وتطبيق الشريعة والوصول إلى الحكم بشكل غير مباشر، بمعنى أنها لا تصطدم مع الأنظمة، ولا تنكر شرعية الحاكم الدينية والسياسية على اعتبار أنه وليّ الأمر، وهي بذلك لا تسعى للتدخل في السياسة بشكل مباشر، حيث رفعت شعاراً على لسان الشيخ الألباني (من السياسة ترك السياسة).

6- تستخدم وسائل دعوية سلمية لنشر مبادئها، وتتبع مفهومي التربية والتصفية في التغيير فقط.

7- الإيمان بأن باب الاجتهاد مفتوح إلى يوم القيامة، والذي من خلاله يمكن الإجابة عن كثير من التساؤلات والشبهات والإشكالات والنوازل المعاصرة التي تمر بها الأمة، من خلال الفتاوى والاجتهادات.

8- تلتقي مع المدارس السلفية الأخرى في معظم الأصول المتعلقة بمسائل التوحيد من الناحية النظرية، وتختلف معها في المسائل العملية التطبيقية، المتعلقة بالجوانب السياسية والاجتماعية لهذا المفهوم.

9- نبذ المذهبية والتقليد وتطالب بالاتباع والاجتهاد، وتحارب الشرك والابتداع، بالالتزام بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

والملاحظة المهمّة في هذا السياق أن النمط التقليدي ممثلا بالسلفية المعاصرة يستند إلى أصول موحّدة على المستوى الخطابي والنظري، وتختلف في التطبيق تبعا للظرف السياسي وليس الدّيني، بمعنى وجود سلفية (داخل) و(خارج)، سلفية سالمت الحكّام وشرّعت لهم، وشكّلت حركات انسحابية، وسلفيّة ثارت على الحكّام وحاولت تقويض حكمهم راديكاليا، والاستدلال لدى الفريقين هو كتاب وسنة واجماع ! يقودنا هذا إلى الحديث عن أزمة النمط ومآلاته في الوقت الحالي .

**السلفية المعاصرة اليوم**

يساعدنا منظور سوسيولوجيا الهوية على إدراك طبيعة العلاقة بين الفرد والجماعة أو المجتمع السلفي الذي ينتمي إليه، فالهوية تتكون من مجموعة من العوامل، التي تمنح الإنسان على الصعيدين الفردي والمجتمعي روابط من الشعور بالوجود والانتماء والمصير المشترك، وهو شعور يضمن استمرارية الجماعة، ويحمي كيانها، فحينما يختفي هذا الشعور تبدأ الجماعة في مواجهة مصير التفكك؛ فالمفهوم السوسيولوجي للهوية قائم على تعريف وتمثّل الجماعات لنفسها

وصيغ فهمها للروابط التي تقيمها مع غيرها، ولما تعتقده من طبيعة كينونتها؛ أي ما يمثل بالنسبة إليها ضرورة لوجودها، إذ لا تستمد الهوية كينونتها من ذاتها فقط، ومن ثم لا معنى لمطلب الهوية بمعزل عن التميز والاختلاف اللذين يمثلهما الآخر، إذ تلعب المسافة بين الأنا والآخر دوراً في وعي الهوية، سواء في انغلاقها أم انفتاحها؛ إذ لا تتحقق توازناتُها من خلال الذات فقط، بل أيضاً من خلال الآخر.(أبو رمّان، 2016)

ومن هذا المنظور يرى أبو رمّان،(2016) أن الهوية السلفية تتبلور بشكلين في الوقت الحالي :

**أولا -** السلفية بوصفها ((تأكيد على الهوية)) كآلية دفاع في مواجهة ((العولمة)) وتحدي الحداثة وضغوطات العالم المعاصر، بما تمليه من قيم وثقافة وسلوكيات تقتحم المجتمعات التقليدية وتضعها في مواجهة أسئلة مربكة وقاسية. فالسلفية تتدرج في إطار ((النموذج التقليدي)) حيث تدرك الذات السلفية الآخر كـ ((غريب))، على خلاف ((النموذج الحديث)) الذي ينظر للآخر كـ ((مثيل)). وتكوّن السلفية صورة عن الآخر، مشحونة بالدلالات والرموز والمعاني، وقبل ذلك تكوّن صورة عن الذات تعتبر مرجعية يقاس بها الآخر.

**ثانيا -** مفهوم ((أزمة الهوية))، كأحد أدوات - فرضيات تفسير صعود الاتجاه السلفي في العالم العربي اليوم، أي أنّ السلفية بمثابة شعور بالتهديد للهوية الدينية أو الثقافية، أو هي ردّ فعل على ((مرحلة صعبة)) تمر بها مجتمعات أو أفراد معنيون، وتمثّل في المحصلة ((تصدّعاً)) في التوازن بين مكونات متباينة، سواء كان هذا التصدع ناجماً عن اسباب اقتصادية أم مجتمعية أو سياسية، أو حتى عسكرية، كما يعرّفها كلود دوبار.

تساعدنا هذه المقاربة على صوغ فرضيات تتمثل في:

- أن الفرد السلفي يبني دوره وسلوكه الاجتماعي تجاه الآخرين: العائلة، المجتمع، القوى السياسية والمجتمعية الأخرى، وفقاً لما يمليه عليه انتماؤه، في أغلب الأحيان، لمجموعة أو جماعة أو حركة سلفية، فهو يقوم بما ((يتصوّر)) أنه مطالب من خلال هذه الجماعة، أو ما تتوقعه الجماعة منه، ويؤول سلوكه وموقفه من الأشياء والأشخاص والآخرين، ويبني روايته وفقاً لهذا الالتزام.
- أنّ التزام السلفي بهذا المنهج في مرحلة مبكّرة أكثر تأثيراً وتماسكاً من تأثره به في مرحلة متأخرة من عمره.

إن أخطر ما يواجه النمط التقليدي اليوم هو خلط ما هو تاريخي واجتماعي بما هو ديني تشريعي، أي خلط الدّين بالتديّن، وهذا الخلط له نتيجتين حتميّتين في اللحظة التي يتحوّل بها الفعل السّلفي من المستوى النظري إلى التطبيق العملي؛ ففي لحظة فشل تطبيق التاريخ والاجتماع الماضيين على الواقع الحاضر فإن ردة فعل تابعي النمط التقليدي إما ستكون إلحادية، بمعنى تحميل الدّين للمسؤولية، وإما راديكالية متطرّفة تزيد في الانطواء والعدواة للآخر المخالف .

على سبيل المثال، فإن نشأة ما عُرف بتنظيم الدّولة الإسلامية في العراق والشام بعد أحداث الثورات العربية التي حصلت في عام 2011م، ومن ثم انحساره وتقهقره، أدّى إلى النتيجة سابقة الذكر، فالتنظيم الذي وُلِد من رحم تنظيم القاعدة التي ينتسب بدوره إلى السلفية المعاصرة وأئمّتها صاغ مشروع دولته المفترضة على أساس ماضوي، بمعنى أنه يرى أن المجتمع المثالي هو المجتمع الذي تشكّل في القرون الهجريّة الثلاثة الأولى، بكل ما في ذلك المجتمع من مظاهر حتّى لو لم تكن دينيّة، فطريقة اللباس والأكل والشرب وحتّى الجِماع والقتال والدواوين وإدارة الحكم وغيرها أراد التنظيم تمثيلها في هذا المجتمع الحديث، هذا الخلط بين التاريخ والدّين أدّى بالمحصّلة لتقهقر التنظيم وانهزامه، فكانت النتيجة على النسيج الاجتماعي لمؤيدي النمط في المنطقة حالة من اثنتين؛ إما الحاد على اعتبار أننا مثّلنا الدّين وفشلت التجربة، أو زيادة في التطرّف والانغلاق، علما بأن التنظيم قد قتل وقاتل كل من يخالفه ولو بفرع بسيط في مسألة اجتهادية، فقاتل تنظيم القاعدة الذي نشأ منه، والقوّات السورية والعراقية، والأكراد، والأتراك وآخرين .

كنتيجة لما سبق، فقد لحِقت الصدمة عددا لا بأس به من مؤيّدي السلفية المعاصرة عموما في المنطقة و ودخل النمط التقليدي في حالة من الأزمة على جميع مستوياته، زاد الانشقاق في داخله وستتولّد في المستقبل تيّارات قد تكوت أكثر تطرّفا من التجارب التي مثّلته، أضف إلى ذلك التّبدلات التي طالت معقله في نجد، فتبدّل سياسة الحكم هناك نحو تحجيم دور النمط في الحياة اليوميّة للناس، كلها ستعمل على احداث تغييرات حقيقية في بنية النمط وانتساب الناس له .

يبقى أن نشير إلى خارطة انتشار السلفية المعاصرة اليوم، السعودية تشكّل المعقل الرئيسي، وقد أدّى تخصيص أموال لبناء المساجد والمراكز الدينية التي تتبع النمط إلى انتشاره على شكل بؤر في دول الجوار، في كل من منطقة الخليج عموما، والعراق ومصر والأردن وفلسطين بنسب متفاوتة، كما شكّلت هذه المراكز مناطق تعمل على تقديم المساعدات في كل من

افريقيا – دول جنوب الصحراء وكذلك جنوب شرق آسيا، وعلى نحو أقل في كل من أوروبا وأمريكا الشمالية .

**ثانيا: النمط الحركي**

ويسمّى أيضا بالسياسي، برز النمط بشكل جليّ في الفترة التي أعقبت انهيار الدولة العثمانية، وتبلور بصورة أوضح في فترة ما بعد الاستعمار، وتمثّل في حركات عديدة، اتخذنا في هذه الدراسة من اثنتين منها نموذجين، الاخوان المسلمون في الأوساط السّنيّة، وولاية الفقيه في الأوساط الشيعية . بعد دراسة هذين النموذجين سيتم تقديم ايجاز عن أهم ميزات النمط .

1 .**الاخوان المسلمون**

**فكر المؤسس حسن البنّا**

أسس حسن البنا (1949-1906) حركة الاخوان المسلمين في الإسماعيلية - مصر سنة 1928 كحركة إسلامية سنية، يُلخّص البنّا الأصول العشرين لفهمه للاسلام بحسب ما أوردها العوا،(2016) بما يلي:

**الأصل الأول**: الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة او جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء.

**الأصل الثاني**: والقرآن الكريم والسنة المطهرة مرجع كل مسلم في تعرف أحكام الإسلام، ويفهم القرآن طبقاً لقواعد اللغة العربية منم غير تكلف ولا تعسّف، ويرجع في فهم السنة المطهرة إلى رجال الحديث الثقات.

**الأصل الثالث**: وللإيمان الصادق والعبادة الصحيحة والجاهدة نور وحلاوة يقذفهما الله في قلب من يشاء من عباده، ولكن الإلهام والخواطر والكشف والرؤى ليست من أدلة الأحكام الشرعية، ولا تعتبر إلا بشرط عدم اصطدامها بأحكام الدين ونصوصه.

**الأصل الرابع**: والتمائم والرقى والودع والرمل والمعرفة والكهانة وادعاء معرفة الغيب، وكل ما كان من هذا الباب منكر تجب محاربته إلا ما كان آية من قرآن أو رقية مأثورة.

**الأصل الخامس**: ورأي الإمام ونائبه فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهاً عديدة وفي المصالح المرسلة معمول به ما لم يصطدم بقاعدة شرعية، وقد يتغير بحسب الظروف والعرف والعادات، والأصل في العادات والتعبّد دون الالتفاف إلى المعاني، وفي العاديّات الالتفاف إلى الأسرار والحكم والمقاصد، والمقصود بالإمام هنا هو رئيس الدولة الإسلامية (الخليفة) أو من ينيبه عنه من الولاة وحكام الأقاليم وقادة الجيوش ونحوهم.

**الأصل السادس**: وكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم صلى الله عليه وسلم، وكل ما جاء عن السلف رضوان الله عليهم موافقا للكتاب والسنة قبلناه، وإلا فكتاب الله وسنة رسوله أولى بالاتباع، ولكنا لا نعرض للأشخاص ـ فيما اختلف فيه ـ بطعن أو تجريح، ونكلهم إلى نياتهم وقد أفضوا إلى ما قدموا.

**الأصل السابع:** ولكل مسلم لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام الفرعية أن يتبع إماما من أئمة الدين، ويحسن به مع هذا الاتباع أن يجتهد ما استطاع في تعرف أدلته، وأن يتقبل كل إرشاد مصحوب بالدليل متى صح عنده صلاح من أرشده وكفايته، وأن يستكمل نقصه العلمي إن كان من أهل العلم حتى يبلغ درجة النظر.

**الأصل الثامن**: والخلاف الفقهي في الفروع لا يكون سبباً للتفرق في الدين، ولا يؤدي إلى خصومة ولا بغضاء ولكل مجتهد أجره، ولا مانع من التحقيق العلمي النزيه في مسائل الخلاف في ظل الحب في الله والتعاون على الوصول إلى الحقيقة، من غير أن يجر ذلك إلى المراء المذموم والتعصب.

**الأصل التاسع**: وكل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها من التكلف الذي نهينا عنه شرعا، ومن ذلك كثرة التفريعات للأحكام التي لم تقع، والخوض في معاني الآيات القرآنية الكريمة التي لم يصل إليها العلم بعد، والكلام في المفاضلة بين الأصحاب رضوان الله عليهم وما شجر بينهم من خلاف، ولكل منهم فضل صحبته وجزاء نيته وفي التأول مندوحة.

**الأصل العاشر**: ومعرفة الله تبارك وتعالى وتوحيده وتنزيهه أسمى عقائد الإسلام، وآيات الصفات وأحاديثها الصحيحة وما يليق بذلك من التشابه، نؤمن بها كما جاءت من غير تأويل ولا تعطيل، ولا نتعرض لما جاء فيها من خلاف بين العلماء، ويسعنا ما وسع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) (آل عمران:7).

**الأصل الحادي عشر**: وكل بدعة في دين الله لا أصل لها ـ استحسنها الناس بأهوائهم سواء بالزيادة فيه أو بالنقص منه ـ ضلالة تجب محاربتها والقضاء عليها بأفضل الوسائل التي لا تؤدي إلى ما هو شر منها.

**الأصل الثاني عشر**: والبدعة الإضافية والتَّركِية والالتزام في العبادات المطلقة خلاف فقهي، لكل فيه رأيه، ولا بأس بتمحيص الحقيقة بالدليل والبرهان.

**الأصل الثالث عشر**: ومحبة الصالحين واحترامهم والثناء عليهم بما عرف من طيب أعمالهم قربة إلى الله تبارك وتعالى، والأولياء هم المذكورون بقوله تعالى (الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ)، والكرامة ثابتة بشرائطها الشرعية، مع اعتقاد أنهم رضوان الله عليهم لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا في حياتهم أو بعد مماتهم فضلا عن أن يهبوا شيئا من ذلك لغيرهم.

**الأصل الرابع عشر**: وزيارة القبور أيا كانت سنة مشروعة بالكيفية المأثورة، ولكن الاستعانة بالمقبورين أيا كانوا ونداؤهم لذلك وطلب قضاء الحاجات منهم عن قرب أو بعد والنذر لهم وتشييد القبور وسترها وإضاءتها والتمسح بها والحلف بغير الله وما يلحق بذلك من المبتدعات كبائر تجب محاربتها، ولا نتأول لهذه الأعمال سدا للذريعة.

**الأصل الخامس عشر**: والدعاء إذا قرن بالتوسل إلى الله بأحد من خلقه خلاف فرعي في كيفية الدعاء وليس من مسائل العقيدة.

**الأصل السادس عشر:** والعرف الخاطئ لا يغير حقائق الألفاظ الشرعية، بل يجب التأكد من حدود المعاني المقصود بها، والوقوف عندها، كما يجب الاحتراز من الخداع اللفظي في كل نواحي الدنيا والدين، فالعبرة بالمسميات لا بالأسماء.

**الأصل السابع عشر:** والعقيدة أساس العمل، وعمل القلب أهم من عمل الجارحة، وتحصيل الكمال في كليهما مطلوب شرعا وإن اختلفت مرتبتا الطلب.

**الأصل الثامن عشر**: والإسلام يحرر العقل، ويبحث على النظر في الكون، ويرفع قدر العلم والعلماء، ويرحب بالصالح والنافع من كل شيء، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها.

**الأصل التاسع عشر:** وقد يتناول كل من النظر الشرعي والنظر العقلي ما لا يدخل في دائرة الآخر، ولكنهما لن يختلفا في القطعي، فلن تصطدم حقيقة علمية صحيحة بقاعدة شرعية

ثابتة، ويؤول الظني منهما ليتفق مع القطعي، فإن كانا ظنيين فالنظر الشرعي أولى بالاتباع حتى يثبت العقلي أو ينهار.

**الأصل العشرون**: ولا نكفر مسلماً أقر بالشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض ـ برأي أو بمعصية إلا إن أقر بكلمة الكفر، أو أنكر معلوماً من الدين بالضرورة، أو كذَّب صريح القرآن، أو فسره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال، أو عمل عملاً لا يحتمل تأويلاً غير الكفر.

حصر حسن البنّا فيما سبق فهم الاخوان المسلمين للاسلام، والحقيقة أن النمط الحركي عموما والاخوان المسلمون بصفتهم نموذجا لا يقدّمون أنفسهم على أنهم سردية، أو اتجاه فكري مغاير لما سبق، وفي هذا يقول البنّا،(1946) في الرسائل :

إن الإخوان المسلمون:

1) دعوة سلفية: لأنهم يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي من كتاب الله وسنة رسوله.
2) وطريقة سنية: لأنهم يحملون أنفسهم علي العمل بالسنة المطهرة في كل شيء، وبخاصة في العقائد والعبادات ما وجدوا إلى ذلك سبيلا.
3) وحقيقة صوفية: لأنهم يعلمون أن أساس الخير طهارة النفس، ونقاء القلب، والمواظبة علي العمل، و الإعراض عن الخلق، والحب في الله، والارتباط علي الخير .
4) وهيئة سياسية: لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل وتعديل النظر في صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج، وتربية الشعب علي العزة والكرامة والحرص علي قوميته إلي أبعد حد .
5) وجماعة رياضية: لأنهم يعنون بجسومهم، ويعلمون أن المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف، وأن النبي صلي الله عليه وسلم يقول : (إن لبدنك عليك حقاً) و إن تكاليف الإسلام كلها لا يمكن أن تؤدي كاملة صحيحة إلا بالجسم القوي، فالصلاة والصوم والحج والزكاة لا بد لها من جسم يحتمل أعباء الكسب والعمل والكفاح في طلب الرزق، ولأنهم تبعاً لذلك يعنون بتشكيلاتهم وفرقهم الرياضية عناية تضارع وربما فاقت كثيراً من الأندية المتخصصة بالرياضة البدنية وحدها .
6) ورابطة علمية ثقافية: لأن الإسلام يجعل طلب العلم فريضة علي كل مسلم ومسلمة، ولأن أندية الأخوان هي في الواقع مدارس للتعليم والتثقيف ومعاهد لتربية الجسم والعقل والروح .
7) وشركة اقتصادية: لأن الإسلام يعني بتدبير المال و كسبه من وجهه وهو الذي يقول نبيه

صلي الله عليه وسلم : (نعم المال الصالح للرجل الصالح) ويقول: (من أمسي كالاً من عمل يده أمسي مغفوراً له)، (إن الله يحب المؤمن المحترف)

8) وفكرة اجتماعية: لأنهم يعنون بأدواء المجتمع الإسلامي ويحاولون الوصول إلي طرق علاجها وشفاء الأمة منها .

والحقيقة أن حسن البنّا يعني بهذا جمع كافة مكونات عصره نحو هدف واحد : إقامة حكومة إسلامية بقيادة حركة الاخوان المسلمين ! ويفصّل بشكل واضح في هذا الصدد بقوله مخاطبا الاخوان المسلمين :

اعلموا أن لكم هدفين أساسيين :

1 - أن يتحرر الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبي وذلك حق طبيعي لكل إنسان، لا ينكره إلا ظالم جائر أو مستبد قاهر .

2- أن تقوم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة تعمل بأحكام الإسلام وتطبق نظامه الاجتماعي وتعلن مبادئه القويمة وتبلغ دعوته الحكيمة الناس، وما لم تقم هذه الدولة فإن المسلمين جميعاً آثمون مسؤولون بين يدي الله العلي الكبير عن تقصيرهم في إقامتها وقعودهم عن إيجادهم.

ويفصّل في رسائله الهدف من قيام دولة إسلامية بقيادة الاخوان المسلمين بقوله : ويتساءل فريق آخر من الناس : هل في منهاج الإخوان المسلمين أن يكونوا حكومة وأن يطالبوا بالحكم؟ وما وسيلتهم إلى ذلك ؟ ولا أدع هؤلاء المتسائلين أيضاً في حيرة، ولا نبخل عليهم بالجواب .

فالإخوان المسلمون يسيرون في جميع خطواتهم وآمالهم وأعمالهم علي هدي الإسلام الحنيف كما فهموه، وكما أبانوا عن فهمهم هذا في أول هذه الكلمة. وهذا الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة **ركنا من أركانه**، ويعتمد علي التنفيذ كما يعتمد علي الإرشاد، وقديماً قال الخليفة الثالث رضي الله عنه: (إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن) . وقد جعل النبي صلي الله عليه وسلم الحكم عروة من عرى الإسلام. والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع، **فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر**. والمصلح الإسلامي إن رضي لنفسه أن يكون فقيهاً مرشداً يقرر الأحكام ويرتل التعاليم ويسرد الفروع والأصول، وترك أهل التنفيذ يشرعون للأمة ما لم يأذن به الله ويحملونها بقوة التنفيذ علي مخالفة أوامره، فان النتيجة الطبيعية أن صوت هذا المصلح سيكون صرخة في واد ونفخة في رماد كما يقولون. قد يكون مفهوما أن يقنع المصلحون

الإسلاميون برتبة الوعظ و الإرشاد إذا وجدوا من أهل التنفيذ من أهل التنفيذ إصغاء لأوامر الله وتنفيذا لأحكامه و إيصالا لآياته ولأحاديث نبيه، وأما الحال كما نرى: التشريع الإسلامي في واد والتشريع الفعلي في واد آخر، فإن قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف .هذا كلام واضح لم نأت به من عند أنفسنا، و لكننا نقرر به أحكام الإسلام الحنيف .وعلى هذا فالإخوان المسلمون لا يطلبون الحكم لأنفسهم فإن وجدوا من الأمة من يستعد لحمل العبء وأداء هذه الأمانة والحكم بمنهاج إسلامي قرآني فهم جنوده وأنصاره وأعوانه وإن لم يجدوا فالحكم من منهاجهم وسيعملون لاستخلاصه من أيدي كل حكومة لا تنفذ أوامر الله .

وعلى هذا فالإخوان المسلمون أعقل و أحزم من أن يتقدموا لمهمة الحكم و نفوس الأمة على هذا الحال، فلابد من فترة تنتشر فيها مبادئ الإخوان و تسود، و يتعلم فيها الشعب كيف يؤثر المصلحة العامة على المصلحة الخاصة. و كلمة لابد أن نقولها في هذا الموقف: هي أن الإخوان المسلمين لم يروا في حكومة من الحكومات التي عاصروها ـ ولا الحكومة القائمة و لا الحكومة السابقة، ولا غيرهما من الحكومات الحزبية ـ ن ينهض بهذا العبء أو من يبدي الاستعداد الصحيح لمناصرة الفكرة الإسلامية، فلتعلم الأمة ذلك، ولتطالب حكامها بحقوقها الإسلامية، وليعمل الإخوان المسلمون .

وكلمة ثانية: أنه ليس أعمق في الخطأ من ظن بعض الناس أن الإخوان المسلمين كانوا في أي عهد من عهود دعوتهم مطية لحكومة من الحكومات، أو منفذين لغاية غير غايتهم، أو عاملين على منهاج غير منهاجهم ، فليعلم ذلك من لم يكن يعلمه من الإخوان و من غير الإخوان. (البنا، 1946)

**سيد قطب والحاكمية**

تظهر لنا دراسة فكر سيد قطب(1966-1906) – والذي يُعتبر أحد المنظرين الأساسيين للفكر الإسلامي الحركي- كيفية تحول العديد من الإسلاميين المعتدلين وانشقاقهم إلى إسلاميين متشددين وجماعات استئصالية تكفيرية. وقد كان سيد قطب أول رواد الاستبعادية الاستئصالية وأول ضحاياها. وجاء تحول قطب من الليبرالية إلى الإسلامية المتشددة خلال حكم الرئيس جمال عبد الناصر، فبنى مكونات الفكر المتشدد من خلال تحول سجنه وتعذيبه إلى لاهوت وفقه سياسي متشدد مؤصل للعنف وللانعزال. وقطب الحاصل على درجة بكالوريوس من دار العلوم، عمل كمدرس وكاتب مقالات. وقد أظهر قطب منذ بداية كتاباته في الصحف والمجلات ميلاً عاماً

لمعارضة الحكومة ولانتقاد الحالة السياسية في مصر. وقد عرف بنقده الليبرالي اللاذع السياسي والاجتماعي حتى أنه طالب علناً بالتعري والعلاقات الجنسية الحرة. كما أظهرت كتاباته الأولى تجليات وجودية وتشكيكية وليبرالية. وبسبب معارضته للحكومة، عين في الصعيد كمدرس؛ ثم أصبح رئيس تحرير **العالم العربي والفكر الجديد** اللتين حظرتا لاحقاً. وفي عام 1948، أوفدته وزارة التعليم إلى الولايات المتحدة الأمريكية لمتابعة دراسته العليا.كتب عدة كتب محورها ((ان الإسلام هو الحل)). إلا أنه حتى تلك الفترة لم يتبن التشدد ولم يؤصل له نظرياً. كانت الأولوية عنده كتابة فكر إسلامي حديث وإيجاد الحلول الناجحة للمشاكل الأساسية السياسية والاقتصادية والاجتماعية لمصر وللعالمين العربي والإسلامي. وعام 1953، عين قطب رئيس تحرير الأسبوعية، **الإخوان المسلمون**؛ إلا أنها حظرت عام 1954عندما حلت ((الإخوان المسلمون)) بعد القطيعة مع الضباط الأحرار. وقد سجن قطب ثم أفرج عنه ثم سجن مرة ثانية بعد حادثة المنشية التي اتهم الاخوان فيها بمحاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر. وقد اتهم قطب وآخرون بالانتماء إلى تنظيم عسكري سري. وفي عام 1955 حكم على سيد قطب بالسجن لمدة خمسة عشر عاماً. كما أخضع قطب وآلاف الإخوان للتعذيب الشديد مما ترك جروحاً نفسية عميقة لم تتم بلسمتها حتى اليوم. كل هذا أوصل سيد قطب إلى التنظير للاستبعادية الاستئصالية المتشددة برفعه شعارات **حاكمية الله وجاهلية العالم**. ففي سياق السجن تحول قطب من اسلامي معتدل إلى متشدد. كان لعزلة سيد قطب عن العالم الخارجي وفي ظروف يومية ضاغطة ووحشية ومشاهد اغتيال عشرات من الإخوان في مستشفى السجن دور مهم في لوم الناس الأحرار خارج السجن والذين لم يدافعوا عن الإخوان المعذبين والمضطهدين في السجن. وقد اعتبر سيد قطب الناس مشاركين في الجرائم التي يرتكبها النظام السياسي، وأنهم، مثل النظام كافرون. وقد كتب قطب كتاباته التأصيلية النظرية حول الاستبعاد والاستئصال والاستعلاء، أي أسس الفكر المتشدد، وهي تشتمل على **في ظلال القرآن ومعالم في الطريق وهذا الدين والمستقبل لهذا الدين** وغيرها، داخل جدران السجن. وقد أفرج عن قطب عام 1964 ثم سجن مجدداً بعد عدة شهور، وأعدم عام 1966 بتهمة التآمر لقلب نظام الحكم. (الموصللي، 2004).

وقد تحول الخطاب الاستبعادي لقطب قوة وظفها في تحمل آلامه ومرضه وظروف المعيشة القاسية في السجن؛ فهو اعتقد أنه هو الذي يستبعد الدولة، لا العكس، لأنه يقود الطليعة التي تستبعد الأفراد والجماعات والدولة من النجاة في الآخرة، وهذا حسب سيد قطب. وأصبح العالم كله في نظر قطب يعيش حياة لا إسلامية وجاهلية. كما واجه السياسات القمعية والاستبدادية

والاستبعادية ورفضها لأي معارضة شعبية برؤية استبعادية سياسية واجتماعية وروحية وأخلاقية. وهذا مثال تاريخي وفعلي جدي على سياق تطور أطر التشدد الديني. فمن زنزانته، وتحت ضغط الظروف القمعية، بدأ سيد قطب في التنظير لضرورة الاستبعاد كمنهج في العمل السياسي. المدخل إلى هذا المنهج هو **رؤية سيد قطب لمسألة حاكمية الله، وهو المكون السياسي للتوحيد، والتي يجب الالتزام بها في جميع الأحوال والأماكن،** في داخل السجن وخارجه، وكذلك في قيام المجتمع الفاضل والعادل، وفي ممارسة الحريات العامة والخاصة. وينظر قطب إلى الحرية من زاوية سلبية، فالجماعة حرة ما لم تنتهك حاكمية الله، وهي تشتمل على ماهية النظام السياسي والاجتماعي والديني. والدولة عنده هي أداة إيجاد الأخلاق والمحافظة عليها، على المستوى الشخصي والجماعي. فألوهية التشريع تمنع الأفراد والمجتمعات والدول من تشريع الحقوق والواجبات، سواء كانت تتعلق بالحرية السياسية أو التعددية أو تعدد الأحزاب أو حتى الحريات الشخصية والاجتماعية. ويرى قطب في القوانين الإلهية الكونية، المستمدة من القرآن الكريم، مصدر كل أنواع الحريات والعلاقات. بمعنى آخر، يرى قطب وجوب أن يلتزم الناس، مسلمين وغير مسلمين، بالرؤية الإسلامية للكون؛ وبالتالي، على كل الدول، إسلامية أكانت أم لا، الالتزام بالشريعة الإسلامية ودون استثناء. فالدولة والمؤسسات المدنية، وكذلك الأفراد. يستطيعون تقنين بعض المواد القانونية وحسب الحاجة.(الموصللي، 2004)

تعود صياغة نظرية الحاكمية في الفكر الحركي الإسلامي المعاصر إلى أبي الأعلى المودودي (1979-1903) مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند البريطانية عام 1941 وأول أمير أو أمين عام لها، وليست الحاكمية هنا سوى ترجمة إسلامية لمفهوم السيادة Sovereignty وهو ما يفسّر أن الفقه الحركي الشيعي الاثني عشري المعاصر يستخدم مصطلح السيادة للتعبير عن مفهوم الحاكمية، وقد ارتبط ظهور مصطلح السيادة ما بين نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر بظهور ملامح الدولة الحديثة في أوروبا الغربية القروسطية التي أخذ إطارها الروماني الامبراطوري الروماني بالتصدع . وصاغ جان بودان Jean Bodin (1596-1529) في كتبه عن الجمهورية نظرية السيادة التي تتلخّص في أن المشرّع هو السيد المطلق، وما دام الملك هو المشرّع فإنه السيد الذي لا تنازع سيادته ( لأن السيادة هي القدرة على إعطاء القانون وخرقه من غير موافقة الرعايا)، ويمكن القول بأن ما يعنيه بودان بالسيادة هو ما يعنيه المودودي بالحاكمية . (دراج و باروت، 2000).

**الآثار الاجتماعية المترتّبة على فكرة (الاخوان المسلمين)**

1. يميل التنظير في فكر الاخوان المسلمين الحركي إلى اعتبار القيم ذات أصل تديّني، بمعنى جعل القيمة ليست ذات منشأ اجتماعي يتحقق بالنشأة في البيئة الاجتماعية، السياق الذي يؤطر هذه المسألة هو سياق رفض القيم القطرية أو القومية، يقول البنّا (1946) : (أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية ، فكل بقعة فيها مسلم يقول ( لا إله إلا الله محمد رسول الله ) وطن عندنا له حرمته و قداسته و حبه و الإخلاص له و الجهاد في سبيل خيره)، وخطورة هذه المسألة تكمن في أن تسييل القيمة لتصبح تدينيه سيؤدي إلى اختلال المنظومة القيميّة للمجتمع في حال تشوّه النمط الديني، بمعنى اختلال القيم العروبية مثلا في اللحظة التي يختل بها نمط التديّن الحركي، لأن نسبة القيم في العقل الجمعي كانت نمط التديّن وليس البيئة أو المجتمع . وغنيّ عن القول أن الدّين إنما يجيء بأخلاق كلية تعمل كمظلة عامة لأخلاق المجتمع . الإسلام كدين مثلا انتشر في بلاد العرب والفرس والترك، ومع ذلك حافظت هذه المجتمعات على قيمها المجتمعية التي نشأت فيها ولم يعارضها الإسلام . القيم تعني وجود المجتمعات وامتدادها، وفي اللحظة التي تتحوّل فيها القيمة إلى شكل نمطي ديني تصبح هلامية صعبة الضبط، وفي اللحظة التي يهتز فيها النمط فإن خللا كبيرا سيلحق بالمجتمع وبتقدّمه الحضاري، وهو تأكيد على ما يراه ابن خلدون بقوله : أن الحضارة لا تقوم إلا بعصبية .
2. بغض النظر عن الرأي الفقهي أو التشريعي في مسألة الحاكمية، فإن أثرها الاجتماعي المباشر على المجتمع هو انقسامه إلى فسطاطين؛ فُسطاط إيمان وفُسطاط كفر، فمن أقرّ الحاكمية لله وعمل بمقتضى تثبيتها كان مع المؤمنين، ومن جعل الحاكمية للشعب أو الرئيس أو غيرهم كان من الكفّار، وقد أدّى هذا بطبيعة الحال إلى انبعاث الحركات التكفيرية والمتطرّفة من رحم الإخوان المسلمين. ورغم أن الاخوان اليوم قد نحوا جانبا قضية الحاكمية تحت تسمية (التّدرّج)، وانخرطوا في الأحزاب التي رفضها المؤسس البنّا بقوله (وبعد هذا كله أعتقد أيها السادة أن الإسلام وهو دين الوحدة في كل شئ ، وهو دين سلامة الصدور ، ونقاء القلوب ، والإخاء الصحيح ، والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعا فضلا عن الأمة الواحدة والشعب الواحد ، لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه ولا يوافق عليه ، والقرآن الكريم يقول :(وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا) (آل عمران:103) . (البنا،1946). رغم ذلك فإن هذه المسألة ما زالت عالقة في أدبيّاتهم، محرّكة لأفرادهم .

3 . يظهر واضحا تأثر الاخوان المسلمين بالنمط التقليدي السلفي، خصوصا بالقضايا التي تتعلق بالولاء والبراء، والايمان بأن دعوتهم هي الدعوة الشاملة التي تُمثل الدّين، واعتبار المخالف مخالفا للدّين نفسه، يقول البنّا، 1946 (وموقفنا من الدعوات المختلفة التي طغت في هذا العصر ففرقت القلوب و بلبلت الأفكار أن نزنها بميزان دعوتنا فما وافقها فمرحبا به و ما خالفها فنحن براء منه و نحن مؤمنون بأن دعوتنا عامة محيطة لا تغادر جزءا صالحا من أية دعوة إلا ألمت به و أشارت إليه ).

## 2 . ولاية الفقيه

نشأت المدرسة الشيعية بعد وقعة صفين، وبوجه خاص بعد أن لم يستطع الحكمان (أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص) تنفيذ الحكم الذي اتفقا عليه. وفي هذا الوقت نفسه بويع علي بن أبي طالب بيعة جديدة ممن بقوا على رأيه والولاء له بعد التحكيم، فقالوا: (( في أعناقنا بيعة ثانية لك. نحن أولياء من واليت وأعداء من عاديت)). لكن هذه البيعة لم تكن كافية لظهور الشيعة، تجمعاً فكرياً، أو مذهباً فقهياً، أو فرقاً متعددة، كما جرى في مدىً تاريخيٍ طويل، ذلك أن المذهب الشيعي يرتبط أساساً بمسألة وجدانية أو عاطفية هي حب آل البيت (المقصود نسل النبي محمد صلى الله عليه وسلّم من ابنته فاطمة الزهراء وزوجها على بن أبي طالب، وتحديدا نسل كل من الحسن والحسين ولداهما)، ومن ثم فقد استغرق استحكام هذه العاطفة في النفوس، ثم صياغة الآراء التي ظهرت نتيجة لها، ومحاولة ردها إلى أصول يقبلها الرأي العام بين جماهير المسلمين، استغرق ذلك كله زمناً ليظهر المذهب الشيعي- بتفرعاته – كما نعرفه اليوم. وأسهم في ذلك عاملان: أحدهما، الحوادث التاريخية التي أدت إلى تزايد الشعور بعاطفة الولاء والحب لعليٍّ وآل بيته، أعني النتائج السيئة التي آل إليها جهاد علي، في أيام خلافته، التي انتهت باغتياله، بيد عبد الرحمن بن مُلجَم الخارجي، في رمضان سنة 40 للهجرة؛ ثم تَنَازُلُ خامس الراشدين، الحسن بن علي، لمعاوية بن أبي سفيان، في شهر جمادى الأولى من سنة 41 للهجرة (وقيل في ربيع الأول)، عن الخلافة؛ ثم قسوة الأمويين على أنصار عليٍّ وحزبه منذ تنازُلِ الحسن إلى استشهاد الحسين سنة 61 من الهجرة في كربلاء على يد جيش يزيد بن معاوية.(العوّا، 2016).

أدّت حادثة مقتل الحسين بن علي المُفجعة إلى تبلور الصورة الأولية للتشيّع الإسلامي، فظهرت الشيعة الإمامية والتي تجمع كل من : الاثنا عشرية (الجعفرية)، والزيدية، والاسماعيلية (على اختلاف مراحل نشأتهم)، والجامع بين هذه المدارس الثلاث قولها: بأفضلية علي على سائر الصحابة، وأحقيته في الخلافة بعد النبي (صلى الله عليه وسلم) وأن كل من تولاها قبله قد ظلَمَهُ

حقَّهُ، وانحصار الخلافة في ذريته، من بعده، من ولد فاطمة الزهراء (بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم) وانتقال الخلافة بالنص مِنَ الإمام القائم إلى مَنْ يليه؛ على خلاف بينهم، فيمن تتسلسل فيهم الخلافة بعد علي (رضي الله عنه). وهذا الجامع الرابع، أعني انتقال الخلافة بالنص، يجمع الإمامية والاسامعيلية دون الزيدية، لأنهم لا يرون أن الإمامة أو الخلافة تنتقل بالنص، وإنما هي جائزة في كل فاطمي عالم شجاع سخي زاهد قادر على القتال يخرج مطالباً بحقه في الإمامة. استقر الفكر الرأي الإمامي منذ الغيبة الصغرى (سنة 260 هـ) على أنه لا تقوم الدولة الإسلامية إلا بعد عودة الإمام الثاني عشر، لأنه لا بد في رئاسة الدولة وإدارة شؤونها من توجيه المعصوم. وقد استمر هذا الثبات والاستقرار لمدة اثني عشر قرناً، ونيتجة لهذا الموقف الثابت انفرط عقد المجتمع الإسلامي في نظر الشيعة، فلم يعد فيه قاضٍ، ولا حاكم، ولا دولة، وإنما كانوا يعيشون تحت ظل الدول الأخرى ويضمرون عدم الرضى عنها، والمعارضة لها، لا يملكون تغييراً، ولا يستطيعون القيام بثورة، خشية إراقة الدماء في غير طائل، فلا حق في الحكم إلا للمعصوم، والمعصوم غائب، وعندما يعود سيملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جوراً، فقُهروا وتحملوا الجور طيلة الاثني عشر قرناً. (العوّا،2016).

تزامن سقوط الدولة الصفوية (1722-1501) مع صعود المدرسة الأصولية التي تقصر شرح العقيدة وتأويلها على المجتهدين. ودخلت فئة العلماء في سياسات الدولة بإقدام فتح علي شاه على اسْتِنان الرجوع إلى العلماء أو الحصول على موافقتهم لتولي السلطة (إذن السلطنة) وكان ذلك من جانب الشاه احتيالاً على الرأي العام، ولكنه، مع ذلك، دعم مركز العلماء في المجتمع والسلطة فكان أن ظهر القول بولاية الفقيه على يد الملا أحمد النراقي (ت 1830م). وحجة النراقي في ذلك أنه في غياب الإمام المعصوم فإن المجتهد يحل محله بوصفه خليفته في غيابه بما يعنيه من ذلك من سلطة كاملة. وبعد النراقي تحولت ولاية الفقيه من دعوى، لبعض الفقهاء إلى جزء من البنية الفقهية للمذهب (المقصود المذهب الإمامي الاثني عشر الشيعي الذي يؤمن بغياب الإمام الثاني عشر محمّد المهدي غيبة كبرى)، وكان عمله يكتسب أهمية في نقطتين أولهما معالجة ولاية الفقيه بوصفها مسألة مستقلة والتدليل عليها بجميع الوسائل الممكنة النقلية، والعقلية، والثانية تقسيمها إلى ولاية خاصة وولاية عامة وإعطاء الفقيه حق الولايتين معاً تبعاً للأحوال العارضة. ولاية الفقيه عند النراقي ولاية عامة مثل ولاية الأئمة. ويقابل ولاية الفقيه عدم جواز الاحتكام إلى الأمراء والقضاة فإن الاحتكام إلى هؤلاء كالاحتكام إلى الطاغوت.(درّاج و باروت، 2000)

وستعرف ولاية الفقيه تطوراً آخراً جديداً في إيران المعاصرة إذ أن النراقي الذي كان يملك صورة مثالية للفقيه ودوره وولايته العامة لم يوضح ما إذا كان الفقيه الولي يحل محل السلطة السياسية القائمة أم لا، إذ يسمي ولاية الفقيه سلطنة الشريعة، وعلى الرغم من صدماته مع السلطة السياسية في عصره فقد كان على علاقة جيدة بفتح علي شاه القاجاري واعترف به شاهاً. ومن شروط المرجعية ومؤهلاتها أن يكون الفقيه متقناً للعربية والمنطق وعلم الكلام والتفسير والحديث والفقه، أو بعبارة أخرى وأصول الفقه. ثم إن عليه أن يدلل على أعلميته بالحصول على شهادات واجازات من كبار علماء عصره، وبتأليف كتب اجتهادية في المذهب. ثم لا بد أن تتوافر فيه صفات شخصية فضلى مثل الذكورة والذكاء وأن يكون مولوداً من نكاح (لا من سفاح) وأن يكون ورعاً. وهناك خصيصة يذكرها بعض المؤلفين وهي ألا يكون مستهتراً بالثراء.(درّاج و باروت، 2000).

إن وظائف (الأئمة) تتمثل في: إمامة صلاء الجماعة وقيادة الحرب المقدسة (الجهاد) وتقسيم الغنائم، وتلقي الزكاة، والقضاء، وفرض القصاص الشرعي. ولكن (الأئمة) لفقدانهم السلطة السياسية، ولإقناعهم بعد ذلك، فقد تكفلوا بالإرشاد الديني وبتعليم (الشريعة) الإسلامية وبعد الغيبة النهائية لـ (الإمام) الثاني عشر في عام 941 م (الموصوفة بأنها الغيبة الكبرى)، فقد عُلّقت وظائفه. إذ المعتقد أن (الإمام) على الرغم من غيبته، كان يواصل إرشاد طائفته، ولا يمكن إذن لأحد أن يحل محله في هذه المهمة. وعلى وجه الإجمال حسب التصور الشيعي القديم (ما دام (الإمام) غائباً. يبقى تطبيق الشريعة على الصعيد الجماعي مستحيلاً) وعلى كلٍّ، ففي بدايات المذهب السني كان يُوكل دور مشابه للخليفة، الذي كان وجوده ضرورياً لاستمرار الطائفة. (هاشم، 2015).

ويؤكّد هاشم (2015) إذا ما كانت ضرورة ملء الفراغ الذي تركه (الإمام) الغائب أحدث فجوة في مذهب السلطة خلال القرن العاشر الميلادي. فإن تأسيس أول دولة تتبنى الشيعة الاثني عشرية في العام 1501 يشكل منعطفاً حاسماً في تنظيم الحياة الدينية وفي وظيفة السلطة. إذ كان على السلالة الصفوية، التي كانت تنتسب إلى ذرية (الأئمة)، أن ترسّخ في الوقت ذاته سلطتها، مع نشر المذهب الشيعي الاثني عشري في بلاد غالبية سكانها من السنة. فأقامت لهذه الغاية منظومة سياسية – دينية حقيقية نمّت دور العلماء. فاضطر هؤلاء من جديد لتبرير توسعة وظائفهم. وعلى غرار ما جرى في الحقبة البويهيية نلحظ علاقة جدية بين الظرف السياسي – الديني وبين التبرير

النظري للسلطة. ومع ذلك، وبخلاف ما كان حدث لدى (الثورة الفقهية) الأولى، فإن الدولة لعبت هذه المرة دوراً محركاً في التحولات.

تبين من هذا العرض أن فكرة المرجعية الدينية وولاية الفقيه ظهرتا في أوساط الشيعة الإيرانية بحكم موقع الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية الإيرانية وهو موقع مختلف مما هي عليه الحال في العراق بل في أوساط الشيعة العراقية التي كان ولاؤها السياسي "للخلافة" الإسلامية العثمانية وولاؤها المذهبي مشترك مع شيعة إيران الفارسية التي كانت تنازع السلطنة العثمانية السيادة على العراق عامة وعلى الخليج العربي (الفارسي) خاصة. ففي حين كان الدين الإسلامي الشيعي عامل توحيد في إيران ومصدراً اساسياً من مصادر الشرعية السياسية فيها ابتداء من قيام الدولة الصفوية، وكان نظاماً متكاملاً من القيم الاجتكاعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية التي انبثقت من داخل المجتمع ولم تفرض عليه من الخارج، كان المذهب الشيعي في العراق غشاء لنظام اجتماعي عشائري له قيمه الخاصة المختلفة عن قيم المجتمع الإيراني. إضافة إلى عروبة شيعة العراق وفارسية شيعة إيران، وارتباط عملية التشيع الحديثة في العراق بعملية الاستقرار والعمل في الزراعة مقابل ارتباطها في إيران بتجار البازار بوجه خاص. وتقوم في الوقت الحاضر مقولة ولاية الفقيه في معارضة ولاية الأمة، وتحيل على الدولة الدينية التي يؤكد المذهب الشيعي استحالة قيامها في غيبة الإمام المعصوم، لأن الدولة الدينية بالمعنى الإيجابي للكلمة تقتضي عصمة الولي.(درّاج و باروت، 2000).

**الخميني والثورة الدينية والسياسية**

يُعتبر روح الله الخميني (1989-1902) الشخص الذي حوّل (ولاية الفقيه) من المستوى النظري إلى مشروع عملي، فقد افترض أنه بغيبة الإمام ليس هناك دولة، ومعنى ذلك توقف أحكام الإسلام إلى أن يأتي الإمام، فتساءل: هل كتب على الشريعة أن يكون عمرها نحو مئتي عام فقط؟ وهل كتب على الإسلام أن يخسر بعد الغيبة الصغرى كل شيء ويخرج من حياة الناس؟ ورد على سؤاله بأن: (الذهاب إلى هذا القول أسوأ من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ)، فقد (( تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر، فهل تبقى أحكام الإسلام معطلة طول هذه المدة؟)).( العوّا، 2016)

ألقى الخميني هذه الدروس في آذار/ مارس ونيسان/ أبريل وأيار/ مايو وحزيران/ يونيو من سنة 1969، واستغرقت الدعوة والعمل والثورة والحركة ومقاومة حكومة الشاه، التي كانت

تملك خامس أقوى جيش في العالم، عشر سنوات فقط، وقامت الثورة وحكمت في شباط/ فبراير 1979 م. عشر سنوات فقط هي التي فصلت بين بداية الأفكار وبين تحولها إلى واقع عملي، والسر في ذلك أن الخميني كان صاحب وجهة نظر سياسية محددة مثل قضبان القطار لا يخرج عنها أبدا: (فقد كان سعيه لإسقاط حكم الشاه واضحاً، وعمله من أجل إقامة حكومة إسلامية صريحاً دائباً. وقد دلل على الاختلاف بين آية الله خوميني وغيره، آية الله مهدوي كني، في حديث شخصي مع المؤلف، بأن خومييني كان لا يسمح بتأييد أية إصلاحات جزئية يدخلها الشاه على نظم الدولة وإجراءات الحكم فيها، وكان يحصر سعيه، وسعي الثائرين من أتباعه، في العمل الدائب لإسقاط حكومة شاه دون الانشغال بالأمور الجزئية مهما بدت انتصاراً لتيار الإصلاح والتغيير).(العوّا،2016)

وما فعله الإمام الخميني على وجه التحديد هو أنه نقل مسألة "ولاية الفقيه" من حيز الفقه ومسائله العبادية العملية إلى حيّز علم الكلام ومسائله الاعتقادية. ويعني ذلك أنه جعل ولاية الفقيه جزءاً من أصول الدين لا من فروعه، أي أنه أخرج مسألة الولاية من النطاق البشري (الذي يختص به الفقه) إلى النطاق الإلهي (الذي يختص به علم الكلام). إن الولاية هنا تكون للفقهاء وليس للأمة في عصر الغيبة، إذ إنها تبعاً لصياغة منظّريها المعاصرين مسألة كلامية تناقش ما يجب عن الله من نصب الإمام لا مسألة فقهية بشرية تناقش ما يجب على الناس.(درّاج وباروت،2000).

ننتبه فيما سبق أن حسن البنّا قد ذهب في نفس فكرة تحويل الحاكمية أو الولاية من مسألة فرعية إلى أصل من أصول الدّين، لكن الخميني كان أكثر جرأة في مواجهة الموروث واستبدال المسألة من حيّز الفقه إلى إلى حيّز الفلسفة والاعتقاد، بينما ترك البنّا تأصيل المسألة مرتبكا، متكئا بذلك على طروحات النمط التقليدي وفي حالة تصالح مع الموروث. وفي ذلك يقول درّاج وباروت (2000) : تتناقض هنا نظرية ولاية الفقيه من النظرية الشيعية الأخرى التي تتلخص بنظرية ولاية الأمة على نفسها في عصر الغيبة، والتي لا تعطي سوى دور محدود للفقهاء. إلا أن يهمنا هنا هو ولاية الفقيه من حيث أنها الصيغة الشيعية المعاصرة لـ "الحاكمية" المودودية.

وتقوم فكرة الحكومة الإسلامية عند الخميني على أنه لا بد – في زمن الغيبة – من بديل تقوم به الحكومة، وتُقام به أحكام الإسلام، ويُعرف به الحلال والحرام، ويُحكم فيه بالشريعة، وتكون علاقة الدولة الإسلامية مع الدول الأخرى مبنية على ما أراده الله ورسوله، إلى آخر الأحكام التي نعرفها في الإسلام، أي تقوم الحكومة الإسلامية مقام الإمام وتنوب عنه في غيبته.

تكلم آية الله خميني في دروسه عن الولي الفقيه التي تدل النصوص الإسلامية على أنه إذا لم يكن هناك حاكم فَثَمَّة فقيه، يعرف الحلال والحرام وموارد الأحكام ويستطيع أن يقيم الدولة، ذلكم هو الفقيه الجامع للشرائط، يتولى من أمرها كل ما كان يتولاه النبي (صلى الله عليه وسلم) في زمن وجوده، أو الإمام بعد زمن النبي (صلى الله عليه وسلم). والشروط التي ينبغي توافرها في الحاكم - عند الخميني - نابعة من طبيعة الحكومة الإسلامية، وأهمها العلم بالشريعة والقدرة على تنفيذها، مع التقوى والورع والزهد، وكمال العقيدة، وحسن الأخلاق، والعدل، والنزاهة من الآثام. قال: (فالعلم بالقانون والعدالة من أهم أركان الإمام. وإذا كان الشخص يعلم الكثير عن الطبيعة وأسرارها، ويحسن كثيراً من الفنون، ولكنه يجهل القانون، فليس علمه ذاك مؤهلاً إياه للخلافة ومقدماً إياه على غيره ممن يعلم القانون ويعمل بالعدل)، فإذا (نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي (صلى الله عليه وسلم) منهم، ويجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا).(العوا، 2016)

وخلاصة هذه الاجتهادات الجديدة بحسب العوّا (2016) في الفكر السياسي الشيعي أن فكرة انتظار عودة الإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن العسكري)، حتى يقيم الحكومة الملتزمة بالشريعة الإسلامية، لم تعد هي الفكرة الوحيدة التي تروج بين علماء الشيعة ومجتهديهم.

هذه الاجتهادات هي:

1- الشعب يجب أن يحكم نفسه بنفسه.
2- للأمة ولاية على نفسها.
3- سبب استقرار الحكم هو رضى الأمة، وعلى الناس أن يختاروا للحكم من يكون خبيراً بمختلف الأمور، ولهم اشتراط مدة معينة لحكمه، وهذه المدة وسلطات الحاكم المنتخب تابعتان لاختيار الناس.
4- ليس في النصوص القرآنية العامة أي أثر لتأكيد العنصر الذاتي للحاكم، نبياً أو إماما أو غير ذلك.
5- الحاكم غير معصوم يجب أن يرجع إلى أهل الخبرة فيما لا علم له به من مسائل السياسة والاجتماع والعسكرية.
6- الحاكم الشرعي لا يعبّر عن نظرية الحكم الإلهي.

7- ولاية النبي (صلى الله عليه وسلم) على المؤمنين، لا تتعلق بالعنصر الشخصي في الولاية، أي بذات النبي عليه الصلاة والسلام، ولكنها تتعلق بالمسؤولية العامة للرسول (صلى الله عليه وسلم).

8- على الحاكم أن يقدم للأمة كشف حساب دورياً عن أعماله وقراراته.

أشرنا في تقديم هذه الدراسة أن السياسة دائما هي من كانت تستخدم أنماط التديّن خدمة لمآربها وليس العكس، في سياق أنماط التّديّن الإسلامية على وجه التخصيص، وهذا ما يُشير له هالم (2011) بما يتعلّق بالثورة الايرانية بقوله : (ليس للثروات أسباب دينية وإنما تنجم عن أزمات اقتصادية واجتماعية وسياسية. ومن أجل تحليلها يحتاج المرء إلى الأدوات المنهجية التي يستعملها عالم الاجتماع وعالم السياسة – وبمسافة زمنية متزايدة – المؤرخ. وينطبق هذا على الثورة الإيرانية كما ينطبق على جميع الثورات الأخرى التي حدثت في القرنيين الأخيرين. أما أن تكون الثورة الإيرانية قد استمدت شرعيتها من أيدولوجيا ذات صبغة دينية فهذا أمر فاجأ كثيراً من المراقبين الغربيين وأدى إلى الحكم الخاطئ المنتشر على نطاق واسع وهو أن الثورة هي محاولة للعودة إلى العصور الوسطى). وما تراه الدراسة أن ليس في الأمر مفاجأة، فالثورة هي ثورة سياسية اجتماعية استُخدم فيها التديّن لشرعنتها، وهو ما يحدث غالبا، رؤية تديّنية جديدة تُوظّف لتحريك الناس، بالطبع هذا لا ينفي بأن الخميني كان فيلسوفا حركيا استطاع ببراعة توظيف اجتهاداته على أرض الواقع، ونجحت !

**أبرز النتائج الاجتماعية والسياسية لولاية الفقيه**

1 .شكّل نجاح الثورة الإسلامية في إيران واسقاط حكم الشاه عام 1979 ردود فعل إقليمية وعالمية كانت مُعادية في غالب الأحيان، إقليميا شكّلت المخاوف السياسية لدى الحكّام العرب من تصدير الثورة ردة الفعل الأبرز، فتصدير فكرة ولاية الفقيه كانت تعني عمليا تهديدا مباشرا للعروش في كل من الخليج والعراق، خصوصا وأن هذه الدّول تحوي أقلّيات شيعية عربية كبيرة، بالإضافة إلى الخوف من استنساخ التجربة ضمن أطر سُنيّة، وعليه كانت ردّة الفعل الأولى بالحرب العراقية الايرانية (1988-1980) الطّاحنة التي استمرّت ثماني سنوات، خرج منها البلدان مهزومان مثقلان بالديون والدّماء. على الصعيد العالمي شكّلت أدبيّات الثورة الايرانية المعادية للغرب ممثلا بالولايات المتّحدة الأمريكية و(الكيان الصّهيوني) ذريعة لفرض عقوبات متعدّدة على الشّعب في محاولة لإخضاع النظام السياسي، تلاها اتّهامات بتطوير أسلحة محظورة لتبرير تدخّل عسكري. اجتماعيا، كان (حزب الله) في

الجنوب اللبناني أول ذراع للثورة الايرانية في تمثلاتها الاجتماعية والدّينية، فكنتيجة للاجتياح (الإسرائيلي) للجنوب اللبناني عام 1982، وبناءً على (المظلومية) والفقر التي كان يعيشها أبناء الطائفة الشيعية في الجنوب اللبناني، تشكّلت نواة اجتماعية دينية مسلّحة، وبدعم إيراني تمكّنت من إعادة توحيد الأقليات الشيعة تحت راية واحدة تقريبا (باستثناء حركة أمل)، وقد أدّت حرب العصابات التي انتهجها الحزب إلى انسحاب (إسرائيل) وانهاء احتلالها للجنوب اللبناني عام 2000 .

يقول درّاج وباروت، (2000): شكل سكان ضواحي بيروت الجنوبية وهم من أهل الجنوب اللبناني المعدمين الحصن الاجتماعي، الذي استطاع حزب الله من خلاله استقطاب أنصاره. وعملت كوادر حزب الله التي كانت منغرسة في صفوف الحركة الشيعية الجماهيرية على جعل المساجد أو أماكن العبادة العامة نواة لاجتماعها من أجل الدعوة إلى أفكار الحزب وخطه السياسي التنظيمي. وبذلك أصبحت المساجد معاقل إسلامية أو أرضاً "محررة "، أو قاعدة مقاومة أو بمنزلة الأرض المحررة، وتنيط الحركة الإسلامية الخمينية بالمسجد أمر التمثيل على اتحاد المسلمين الرساليين (الشيعة الخمينيين) بعضهم ببعض، وعلى اتحادهم كلهم بالإسلام الذي يقوم عليه إمام المسجد، وعالم الدين الفقيه والمقلد قائد الأمة وعالمها وإمامها. وقد رأينا الانتقال المتدرج من المسجد الذي يحمل اسم العائلة، إلى المسجد الذي يحمل اسم المحلة، إلى التطور الذي يتصل فيه المسجد، إسماً وكنية، بالإمام المهدي المنتظر، الذي تفترض الفرقة الخمينية أن إمامها نائبه، ومن يقوم مكانه في انتظار فرجه العاجل". وهذا المسجد على شاكلة رؤية الخمينيين لأنفسهم ولاجتماعهم فهم "الغرباء"، وهم المهجرون، والنازحون قسراً، والأقليات العائلية، والنازلون في أطراف الضواحي أو في ثنايا سكن قديم قطعت أوصاله، وهم المبتدئون سكناً وإقامة حيث لم يسبقهم إلا أناس مثلهم، وهم الأحداث والفتيان والشباب الذين قلما قيضت لهم حال أهلهم المتأخري الهجرة أن ينجزوا تعليماً أو عملاً. ولهذه الأسباب والظروف كلها يطلب هؤلاء إلى المسجد أن يقوم منهم مقام الجامع والدامج، ومقام صانع علائقهم على وجه جديد يتعرفون فيه مهمة المجتمع الإسلامي العامل بالحكم الشرعي، والمتمثل أوامره ونواهيه.

2 . شكّلت (الحوازات) العلمية التي كانت منتشرة في إيران منذ العهد الصفوي، قاعدة متينة للبناء الاجتماعي، فقد كانت الطرف الآخر المُرجّح لنجاح نمط التديّن الحركي الثوري، فقد دمج منظّرو الثورة الايرانية بين (العرفان) أو التصوّف وبين الثورة والحركة، فإذا كان الاتهام الرئيسي لحركة الاخوان المسلمين بأنها قادت (بروتستانتية إسلامية) عمِلت على

(دنيوة) الدّين، وإفقاره ميتافيزيقيا، وجعل كل ما هو ديني دنيوي، وكل ما هو دنيوي ديني، فإن ذلك لم ينطبق على ولاية الفقيه بفضل الحوزات العلمية، التي تفرّغت للجانب الرّوحي والتربوي في المجتمع، أدّى ذلك إلى ارتفاع شأن القيم والسّلوك والأخلاق بسياقاتها الصّوفية، وانحسار قيم الإقصاء والاستبعاد التي يُمثّلها النمط السّلفي. فبرز لدينا حركة ثوريّة صوفيّة منضبطة غالبا في سياقاتها الاجتماعية. وقد ظهر هذا التيّار العرفاني مبكّرا في كتابات كل من محمد حسين الطبطبائي ومرتضى مطهّري وحسين علي منتظري وغيرهم، في حين تمثّل التيّار الثوري الذاتي والهويّاتي في كتابات وأدبيّات كل من علي شريعتي وأحمد فرديد ومهدي بازركان وآخرين . (الرفاعي، 2016).

3. مبكّرا بدأ التخطيط لاستخدام أنماط التّديّن لخدمة السياسة، وقد كان هذا واضحا منذ قيام الثورة الايرانية، حيث بدأ التسعير للحرب المذهبية بين السّنة والشيعة، يقول الخميني في ذلك (تعلمون أنهم خطّطوا لهذه المؤامرة في الطائف. وإنكم ـ ولله الحمد ـ تعلمون أن أولئك الذين يريدون إيجاد التفرقة بين السنة والشيعة، ليسوا سنة ولا شيعة. إنهم لا يهمهم الإسلام أبداً، وإلا فمن يعتقد بالإسلام، لا يعرض المسائل الخلافية، في وقت علينا أن ننتصر مع وحدة المسلمين). (المهري، 1982)، كان ذلك إبّان الحرب العراقية الايرانية، ولأن المسألة لم تسر على هذا النحو في الحرب بين العراق وإيران لأسباب عديدة من أهمّها الميول القوميّة لصدّام حسين الرئيس العراقي آنذاك، وانخراط قوى شيعية عراقية في الجيش العراقي أثناء الحرب، فإن المسألة تفجّرت بعد الاحتلال الأمريكي للعراق في عام 2003 وسقوط نظام صدّام حسين وإعدامه بعد ذلك، حيث نشأت قوى تنتمي إلى التّيار السلفي الجهادي ممثلة بشكل رئيسي بتنظيم القاعدة والتي جعلت أبرز أهدافها محاربة الطائفة الشيعية في العراق، تمثّل ذلك في استعار حرب أهليّة برزت في أبشع صورها في العامين 2007-2006 من قتل وتدمير من الطرفين، حيث مثّل الطرف الشيعي التيار الصدري على اعتبار أنه كان في حالة دفاع عن النفس.

4. يمتد النمط الحركي لولاية الفقيه اليوم على الصعيد الاجتماعي في كل من العراق (التيّارين الصدري والسيستاني وان بخلافات فقهية) ولبنان (حزب الله) واليمن (الحوثيون الزيديّون)، وقد شكّلت المظلوميّة وتوظيفها في خطاب ولاية الفقيه أبرز الأدوات التي حرّكت هذه البيئات الاجتماعية التي تنتمي تاريخيا للمذهب الشيعي، ورغم أن النمط يرزخ تحت حرب من جميع الأطراف الإقليمية والدولية تقريبا سياسيا، ويواجه حربا أخرى عقائدية تكفيرية من النمط السلفي إلا أنه يُحقق نتائج خصوصا في البيئات الحاضنة له .

## النمط الصّوفي

شكّل التصوّف تاريخيا نمطا مشتركا بين الأديان السماوية الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) كما أنه يظهر في ديانات أخرى – البوذية على سبيل المثال – مشكّلا جوهرها، ودراسته بشكل كاف يحتاج تفصيلا مُعمّقا.

والتصوّف الإسلامي تشكّل شأنه شأن غيره من أنماط التديّن الإسلامي في سياقات اجتماعية وجب علينا إفراد مساحة في هذه الدراسة لبحثه .

### التصوّف الطرقي نموذجا

### الجذر التاريخي

يقول ابن خلدون في مقدمته عن التصوف: (هذا العلم من العلوم الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومالٍ وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح ناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة، فلما اختُص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة اختصوا بمواجيد مُدْرَكةٍ لهم. وذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك، والمريد في مجاهدته وعبادته لا بد من أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة. وتلك الحال إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاماً للمريد؛ وإما ألا تكون عبادة وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك). (إبراهيم، 2009).

تشير كثير من الترجيحات أن التصوّف الطّرقي قد تشكّلت أولى ملامحه في القرن السابع الهجري (الثالث عشر ميلادي) (زيدان،2013)، وظهور أعلام التصوّف الطرقي ونسبة الطّرق لهم تؤيّد هذا الطرح (عبد القادر الجيلاني الذي تُنسب له الطريقة القادرية، ت 561هـ (بغداد)، وأحمد الرفاعي الذي تُنسب له الطريقة الرفاعية، ت 578هـ (بغداد)، وابن عربي الذي تُنسب له الطريقة الأكبرية، ت 638هـ (دمشق)، وأبو الحسن الشاذلي ت 656هـ (حميثرة – مصر)، وجلال الدين الرومي الذي تُنسب له الطريقة المولوية، ت 672هـ (قونية)، وأحمد البدوي، الذي

تُنسب له الطريقة الأحمدية البدوية، ت 675هـ (طنطا)، وإبراهيم الدسوقي، الذي تُنسب اليه الطريقة الدسوقية، ت 696هـ (دسوق)) . وغيرهم.

وغنيّ عن القول أن التّصوّف الإسلامي قد تشكّل في مرحلة مبكّرة عن هذه كتصوّف فردي، أو فلسفي، وقد لمعت أسماء كبيرة شكّلوا الملامح الأولى للتصوّف الإسلامي من أمثال الحسن البصري ت 110 هـ (البصرة)، ورابعة العدوية ت 180هـ (مصر)، وذو النون المصري ت 245هـ (مصر)، وأبو يزيد البسطامي ت 264هـ (بسطام – ايران)، والجنيد البغدادي ت 297 هـ (بغداد)، وأبو منصور الحلاج ت 309هـ (بغداد)، ومحمد النفرى ت 354هـ (مصر) . وغيرهم .

وما يعنينا في هذا الاطار هو المرحلة التي تنمّط فيها التّصوّف الإسلامي وتأسس، وهو ما بات يُعرف بالتصوّف الطرقي، ونحتاج لفكفكة التصوّف الطرقي أن نعرّف بعض المصطلحات التي قد تكون مبهمة أو غير منضبطة بالوعي، منها على سبيل المثال ما يُقصد بكلمة التصوّف نفسه.

قيل اصطلاحا في التصوّف بحسب ما جمعه العوّا، (2016) :

التُّستري (ت. 283 هـ) ((التصوف قيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله؛ والصوفية هم القائمون على هذا النحو)).

الجنيد: (التصوف ترك الاختيار).

الشِّبْلي (ت. 343 هـ): التصوف ((حفظ حواسك ومراعاة أنفاسك)).

وقيل: (بذل المجهود في طلب المقصود، والأنس بالمعبود، وترك الاشتغال بالمفقود).

وهذا التعريف مبني على الحديث النبوي: ( واعلم أن الأمة لو اجتمعوا علة أن ينفعوك لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك، لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رُفِعت الأقلام وجَفت الصحف).

وقيل: (هو التخلق بالأخلاق الإلهية).

وقيل: (هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية... والتعلقب بالعلوم الحقيقية).

وقيل: (هو الإعراض عن الاعتراض).

وقال القطب الشعراني (ت. 973): (هو عبارة عن علم انقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة، فكل من عمل بهما انقدح له من ذلك علوم وآداب وأسرار وحقائق تعجز عنها الألسن).

وهذا هو معنى قول الجنيد: (علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة).

وقد عرفه المناوي، صاحب **طبقات الصوفية** بأنه: (الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً). وبذلك عرفه الجرجاني وإن أضاف إليه عدداً من التعريفات الأخرى التي ذكرناها.

وقد عرَّف الشيخ محمود أحمد خطاب السبكي التصوف علماً بأنه: (علم يعرف به صلاح القلوب وسائر الحواس). أي يعرف به كيفية تصفية الباطن من عيوب النفس وصفاتها المذمومة كالحقد والحسد والغش والغل وطلب العلو والكِبْر والغضب والطمع والبخل وتعظيم الأغنياء [وذوي الجاه والسلطان] وتحقير الفقراء [ومن لا نفوذ لهم في الدنيا] ويُحَدُّ عملاً بأنه: (الأخذ بالأحوط في المأمورات، واجتناب المنهيات، والاقتصار على الضروريات من المباحات).

ويقول مصطفى الشكعة عن تلك التعريفات أنها: (تنتهي إلى مقصد واحد هو العزوف عن لذائذ الحياة، ونشدان صفاء النفس، والسعي إلى الحب الإلهي في نطاق السمو الروحي والمجاهدة النفسية). ويجب أن يقيد هذا العزوف بقيد عدم ترك العمل لعمارة الأرض لقول الله تعالى: {هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ} [هود: 61].

ومن كلام الحارث المحاسبي: (خير الناس من لا تشغله آخرته عن دنياه، ولا دنياه عن آخرته).

عموما، يُعلي التصوّف الطّرُقي من قيم من قبيل الحبّ والخير والجمال، كما أنه يميل إلى الاهتمام بالتربية الروحية والسّلوكية، وكان له دور كبير في ضبط التنشئة الاجتماعية، مستخدِما أدوات من قبيل الشّيخ المرشد المربّي، كما أنه يمثّل حركة انسحابية كلما تعلّق الأمر بالسياسة والحُكّام، أي أنه لا يتحرّك تاريخيا بشكل راديكالي .

**البيئة الاجتماعية والسياسية لنشأة التصوّف الطرقي**

والحقيقة أن التصوّف الطرقي يُعتبر أقدم الأنماط الإسلامية التي ندرسها في هذه الدراسة التي لم تخضع لتغيّرات جوهرية بين بدايتها وحاضرها، ونظرا لهذا البون التاريخي الشاسع بين

بداية هذه الحركة والحاضر، فإنه يستحيل إجمالها كاملة في هذه الدراسة، لذلك سنتخذ نموذجين رئيسيين فيها شكّلا ملمحين بارزين في تاريخ التّصوّف، وهما المدرسة القونيوية يمثّلها كل من محي الدين ابن عربي وجلال الدّين الرّومي، والمدرسة الشّاذلية في مصر والشمال الافريقي ويُمثلها أبو الحسن الشّاذلي .

يرى المؤرخ التركي اينالجيك (2002)، في كتابه الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار أن ( تأثير الصوفية لم يقتصر على الاعتقادات الشعبية والطرق الدينية، بل كانت منذ البداية تمثّل عنصرا رئيسيا في تفكير النخبة المثقفة العثمانية. وفي الحقيقة، إن أصول هذا التأثير تعود إلى عهد السلاجقة. فقد كان السلاطين السلاجقة يرحّبون بقدوم كبار العلماء والمتصوّفة من تركستان وإيران الذين غادروا ديارهم تحت ضغط الغزو المغولي، مما جعل المدن السلجوقية كقونية وقيصرية وآق سراي وسيواس تتحول إلى أشهر مراكز الصوفية في العالم الإسلامي، وهكذا فقد رحّبت هذه المراكز بالفكر التنويري للسهروردي، وبالفكر الصوفي والفلسفي لنصير الدين الطوسي، وفي الوقت نفسه كانت أفكار ابن عربي، أحد أعظم منظري الصوفية في العالم الإسلامي، تلاقي الترحيب نفسه في أوساط المثقفين . وكان ابن عربي مثله مثل السهروردي قد دُعي أيضا إلى سلطنة السلاجقة، حيث كرمه السلطان بنفسه. وبفضل الشروحات والتعليقات التي وضعها ربيبه صدر الدين القونيوي، فقد مارس ابن عربي تأثيرا كبيرا في الفكر التركي. وهكذا فقد أصبح التفكير الصوفي يمثل تقليدا قويا عند علماء السنة. وفي هذا الاطار يبرز تأثير ابن عربي بوضوح في مؤلفات العالم الكبير محمد الفناري، مؤسس نظام المدارس في الدولة العثمانية، وهكذا فقد أصدر شيخ الإسلام فتوى تقرّ كل مؤلفاته (المقصود ابن عربي)، كما أن السلطان سليم الأول عبّر عن احترامه لهذا الصوفي الكبير في دمشق خلال 1517م، وذلك حين بنى ضريحا له وجامعا حوله، وقد قام العلماء العثمانيون بترجمة مؤلفاته كما وضع بعض العلماء العثمانيين تعليقات على مؤلفاته كداوود القيصري وقطب الدين الإزنيقي ومحمد يازجي زاده في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وبالي الصوفيوي (ت 1533م) وعبد الله البوسنوي (ت 1660م) في القرنين السادس عشر والسابع عشر . أما مؤسس الطريقة المولوية فقد كان مولانا جلال الدين الرومي (1273-1207م) أحد أكبر المؤلفين الصوفيين في العالم . وقد نشأ جلال الدين في العاصمة السلجوقية قونية، حيث كان يسود تأثير ابن عربي . وبعد أن اشتهر في البداية كعالم وواعظ متمكن من العلوم الدينية اعتزل في مرحلة معيّنة من حياته وتفرّغ تماما للعشق الصوفي، وقبل أن يموت (1273م) كان المجتمع الكوسموبوليتي في قونية، المتأثر بالثقافة الفارسية الرفيعة، وأفكار ابن عربي، ينظر اليه باعتباره وليا من الأولياء، ومع أنه لم يكن

الشخص الذي يشغل نفسه بالطقوس والشعائر ولكن بمرور الوقت تأسست طريقة جديدة تحمل اسمه (المولوية) أخذت شكلها النهائي في القرن الخامس عشر . وهكذا بفضل ذكراه وتأثيره الكبير قام أتباعه بنشر هذه الطريقة في مختلف المدن وتحديد طقوسها وشعائرها، ونظرا لأن مولانا كان في حياته قريبا من الطبقة الحاكمة، فقد أخذت المولوية منذ القرن الخامس عشر تتوطد في المدن العثمانية كطريقة للنخبة، وقد اهتمّ كل السلاطين العثمانيين بهذه الطريقة وخاصة مراد الثاني وسليم الأول ومراد الثالث. فقد أسّس مراد الثاني تكية ضخمة للمولوية في أدرنة، وأصبحت المولوية طريقة تتميّز بوجود أنصار لها في الطبقة الحاكمة وطابع سني متزايد، بعد أن انفصل عنها فرع يأخذ بالعقائد السرية للشيعة والقزلباش ويقترب في اعتقاده من البكتاشية والملامية، لقد أسست المولوية نفسها كطريقة في وسط المثقفين العثمانيين، وخاصة في وسط طبقة الكُتّاب الذين كانوا تحت تأثير الأدب والتقاليد الثقافية الفارسية، وفي هذا الاطار كانت المولوية العامل الرئيسي في خلق الأدب العثماني الكلاسيكي الذي يستلهم أعماله بشكل رئيسي من الأدب الفارسي . وخلال القرن الثامن عشر أصبح المولويون يحتلون الصفوف الأولى بين الموسيقيين والشعراء العثمانيين. وعلى الرغم من تأثيرهم العميق في الفن الكلاسيكي العثماني، إلا أن المولويون مثلهم مثل البكتاشية كانوا يبدعون الموسيقى والأدب من مصادر التراث المولوي ).

مما سبق يتبيّن التالي :

التصوّف الطرقي نشأ في ظروف مختلفة للغاية، رافقت نشأته أحداث كبيرة سياسية واجتماعية واقتصادية، أدت في محصّلتها إلى خلق حاجة اجتماعية لبث روح دينية جديدة، اجتمع الناس حول شيوخ أو علماء مشهود لهم في علومهم الشرعية والتربوية، ساد هذا النمط لدى العامة والنخب المثقفة والحاكمة، وأدى تحالف السلاطين السلاجقة والعثمانيين مع أربابه إلى إضفاء شرعية دينية لتحركاتهم – أي السلاطين- وفي المقابل كان نمطا مقبولا لدى العامة والحكّام لما تميّز به من قبول للآخر، وتسامح معه، لذلك نجد أنه انطلق من مجتمعات كوسموبوليتية (متعدّدة الأعراق والثقافات)، كقونية وقد انطبق ذلك أيضا على بغداد والقاهرة والإسكندرية ودمشق وغيرها من حواضر العالم الإسلامي آنذاك .

وفي هذه النقطة تحديدا يشير العوا، (2016) لهذا القبول والتسامح مع الآخر الذي تمتّع به التصوّف بالقول (والحاصل أن المدرسة الصوفية اختصت، دون سواها، بالقدرة على التعايش مع سائر المدارس الفكرية الإسلامية الأخرى، فقد وُجد المؤمنون بمنهجها، والسائرون على دروبها في المدارس الفكرية الإسلامية الباقية كافة، ولم يُعْيهم الجمع بين المنهج أو السلوك

الصوفي وبين الالتزام بمناهج المدارس الفكرية الأخرى التي انتموا إليها، فبقي السلوك الصوفي وإن غاب الفكر، وجمع آخرون بين الفكر والسلوك فكانت المدارس الصوفية التي تجمع بين الفكر والعمل وتمزج بينهما، فتبني الثاني على الأول أحياناً، وتفعل العكس في أحيان أخرى).

عموما فقد أدى هذال القبول للآخر لدى النمط الصّوفي إلى انتشاره واسعا في بلاد العجم، وبالخصوص في دول جنوب وجنوب شرق آسيا، بالإضافة إلى دول جنوب الصحراء في إفريقيا. يقول العوا، (2016): وقد دخل الإسلام أفريقيا جنوبي الصحراء ـ السنغال ومالي والنيجر وغينيا ونيجيريا وتشاد ـ في المقام الأول على أيدي شيوخ الطرق الصوفية، ولا سيما التيجانية والسنوسية والشاذلية، فكانت الرباطات والخنقاهات، التي أسسها شيوخ هذه الطرق، منطلقات لنشر الدعوة الإسلامية بين الشعوب الوثنية في غربي القارة الأفريقية ووسطها، والأمر نفسه صحيح في السودان).

أمّا أبو الحسن الشّاذلي والذي تُعتبر طريقته الشّاذلية أكبر الطّرق الصوفية اليوم في الشمال الافريقي فيُلخّص فرحات، (2003) شكل زمانه بالقول:

(قدم أبو الحسن الشاذلي إلى مصر في عهد الأيوبيين، وكان الوضع السياسي فيها لا يختلف عنه في المغرب والأندلس، فما أكثر الحروب التي شنّها الصليبيون على مصر والشام. وما أكثر الفتن الداخلية التي وقعت في البلاد من جرّاء تنافس الأمراء وتنازعهم على السلطة.و نشير إلى حملة (لويس التاسع) ملك فرنسا على مصر في عهد الصالح (نجم الدين أيّوب) (636هـ - 647هـ). ذلك لأنها معركة فاصلة حضرها الشاذلي نفسه. ويذكر((اليافعي)) اليمني أن الحملة سارت إلى مصر، ونزلت على دمياط، واستولت عليها في سنة 647هـ، بلا طعنة ولا ضربة مما أغرى ((لويس التاسع))، فتقدم بعدها إلى المنصورة، فدخلها دون مقاومة، ثم فوجئ بهجوم كاسح من الجيش الإسلامي، فدارت معركة عنيفة في شوارع المنصورة انهزم خلالها جل الفرنج ورفع الباقي أيديهم بالتسليم، فشد المسلمون وثاقهم، وأخذوهم أسرى، ويذكر ((اليافعي)) اليمني أن الملك ((لويس التاسع)) كان ممن أسر في هذه المعركة مع أكثر من عشرين ألف جندي، إلا أنه افتدى نفسه بخمسمائة ألف دينار. غير أن سنّة التاريخ جرت على الأيوبيين، فانقرضت دولتهم سنة 648هـ. بعد أقل من سنة من هذا الانتصار العظيم الذي حققوه في معركة المنصورة على يد ملكهم ((طوران شاه)) ابن الملك الصالح الذي ظهرت منه خفة وطيش، وأمور خرج عليه بسببها مماليك أبيه فقتلوه، وملكوا مكانه ((عز الدين بن أيبك التركماني)) الملقب بالملك المعز، فكان أول سلاطين المماليك. وقد تابع المماليك حرب الصليبيين، وردوا خطر التتار على الشام ومصر بعد

سقوط الخلافة العباسيّة ببغداد، وقتل الخليفة ((المستعصم بالله)) سنة 656هـ، وهي السنة التي توفى فيها الشاذلي. وهكذا كان العصر الذي استقبل فيه الشاذلي، عصراً مليئاً بالأحداث، والتطورات السياسية التي تمثلت في الحروب الصليبية التي كانت مستعمرة في العالم الإسلامي آنذاك مشرقه ومغربه، انضافت إلى حملات التتار، علاوة على الفتن الداخلية التي اكتست صبغة الحروب الأهلية الخطيرة لا سيمّا بين الحفصيين، والزيانيين، والمرينيين الذين كانوا يتصارعون على النفوذ والسلطة في المغرب الإسلامي، والتناحر على الحكم بين أبناء وأمراء البيت الأيوبي في المشرق. في هذه الفترة التي توالت فيها النكبات والأرزاء، **تنبهت العواطف الدينية، وتبقظت فيها النزعة الروحية، فظهر التصوف واتسع نطاقه في أوساط كثيرة من الناس حتى قيل أنه حينما تضعف السلطة السياسية، أو تختل الحياة الاجتماعية تتسع الأحوال الصوفية.**

أما عن الوضع الاجتماعي فيذكر فرحات، (2003) ما يلي (أما مصر فلقد كانت في الفترة التي دخلها الشاذلي، تعرف نوعاً من الاستقرار والرخاء المادي، في عهد الملك الصالح، ويصور لنا المقريزي ذلك فيقول: ((وكانت البلاد في أيامه مطمئنة، والطرق سابلة)) إلا أن هذا الاستقرار لم يكن عاماً ففي سنة 656هـ باشر البلاد الغلاء ويحدثنا المقريزي عن ذلك فيقول: فيها وقع الغلاء وباشر البلاد، وارتفعت الأسعار بدمشق، وحلب وأرض مصر، وبيع المكوك [مكيال للحبوب يسع صاعاً ونصف] بمائة درهم، والشعير بستين درهماً، والبطيخة الخضراء بثلاثين درهماً وبقية الأسعار في هذه النسبة. وبسبب هذا كله نشأت مظاهر مؤلمة في الحياة الاجتماعية، فكثرت وسائل الاستغلال، وبرز الاحتكار، **فكان من نتائج ذلك انتشار نزعة التصوف والطرق،** وبخاصة في أوساط العوام الذين يكونون الأغلبية الساحقة في الأمة ويظهر لنا ((قطب الدين القسطلاني)) أوضاع الطرق الصوفية في عهده فيقول: ورأيت ما ظهر في زماننا هذا من اعتناء العوام بأهل الادعاء والاتباع للأهواء، لفقد نور العرفان المميز بين مراتب الأصفياء ظنّوا أن الفقر والتصوف أذكار مشهورة، ومنامات مستورة، وخيالات مذكورة جعلوا التلبس بالمعاشرة عن المبادرة للطاعة مكسلة، وتلك حالة لمن تأملها مشكلة وفتنة لمن تعقلها مذهلة. والحقيقة أن هذا النص يعبر بصدق عن روح ذلك العصر، الموسومة بالقلق والاضطراب، مما ألجأ الناس لاستشراف الغيب، فانشرت الشعوذة، والسحر، والطلسمات، وهي امور في العادة تتبع ظهور التصوف المنحرف عن أهدافه النبيلة. أما طبقة الفقهاء فقد كانت منقسمة إلى قسمين: قسم يتوصلون بالأمراء والسلاطين، أو يعملون في مناصب الجولة، وكان هؤلاء ميسورين نسبياً بفضل ما يغدقه عليهم الأمراء والسلاطين من مرتبات طيبة. من ذلك مثلاً: الفقيه الشاعر ((أحمد اللياني)) الذي جمع ثروة طائلة، كانت السبب في قتله. أما من بَعُدَ من العلماء عن القصور فكانوا فقراء غالباً لا

يجدون ما يقيهم أودهم وكذلك كان الحال في مصر تقريباً، إذ تشير المصادر أن قاضي القضاة ((تاج الدين بن بنت الأعز)) كان بيده سبعة عشر منصباً يقول ابن كثير عنه: ((وكان بيده سبعة عشر منصباً، منها القضاء والخطابة ونظر الأحباس، ومشيخة الشيوخ، ونظر الخزانة وتداريس الكبار، وصادره بنحو أرعين ألف، غير مراكبه وأشياء كثيرة)).وإلى جانب ذلك نرى علماء يكادون يكففون الناس وهو ما نتبينه من رسالة بعث بها ((جمال الدين محمد بن مالك)) إلى السلطان يستدُّر بها عطفه. وعلى الرغم من الخصاصة التي يعانيها غالبية العلماء تقريباً، فإن هذا لم يدفعهم جميعاً إلى الاستكانة، والخضوع للحكام، وإذا كان في العلماء مثل هذا الصنف الذي لا يخلو منه أيّ عصر فإننا نجد فيهم مثل: ((النووي)) (ت 676هـ) الذي كان يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر للملوك وغيرهم، ((والعزبن عبد السلام)) صاحب المواقف المشهورة مع سلاطين عصره وأمرائه. ويجب ألا يغيب عن أذهاننا، ما كان يسود هذا المجتمع أحياناً كثيرة من قلقل واضطراب نتيجة اختلاف بعض الفرق الإسلامية حول مسائل كلامية، وسياسية، كثيراً ما كان ضيق الأفق، والتعصب المذهبي، يحولها إلى شحناء، وبغضاء، ودسائس، وموالاة لأعداء الإسلام، من ذلك ما وقع في سنة 655هـ. إذ يحدثنا ابن كثير عن وقوع فتنة عظيمة بين السنة والشيعة، فنهب خلالها الكرخ، وبيوت الرافضة، حتى بيت الوزير ((ابن العلقمي)) فكان ذلك من أقوى أسباب حنقه التي دعته إلى ممالأة التتار الذي أفضى إلى سقوط بغداد وقتل الخليفة ((المستعصم)) ومعه أكثر من مليون نفس. ومن هذا النوع خلاف الصوفي ((عبدالحق بن سبعين)) مع الفقيه ((أبي بكر بن خليل السّكوني))، الذي كان سبباً وراء هجرة ابن سبعين إلى المشرق. وهي الخلافات نفسها التي حاكت المؤامرات للشاذلي في تونس واضطرته للرحيل إلى الديار المصرية).

وعلى الجملة فإن الوضع الاجتماعي في العالم الإسلامي قاطبة كان قلقاً، نتيجة الاضطراب السياسي في الداخل، وكيد الأعداء من الخارج، مما حدا بالكثير إلى الانضواء تحت لواء مشائخ الصوفية، عساهم يجدون عندهم العزاء مما يصيبهم من عنت ومشقة، بسبب كثرة الفتن، واختلال الأمن. وهكذا ازدهرت الفلسفة في هذه الفترة، ولقيت شيئاً من التقدير كان من نتائجه الازدهار الرائج لحركة التصوف في القرنين السادس والسابع الهجريين، كما يرى المستشرق ((ألفردبل)). ويبدو أن هذا الازدهار العلمي لم يكن حكراً على الخاصة، بل امتد إلى سواد الناس، وفي ذلك يقول ((المقري)) عن قرطبة: ((وهي أكثر بلاد الأندلس كتبا، وأهلها أشد الناس اعتناء بخزائن الكتب)). كذلك ساعد على نمو الحركة الفكرية في هذا العهد انتشار المدارس في مصر والشام، فلقد أكثر الأيوبيون من بناء المدارس للقضاء على آثار المذهب الشيعي من

جهة، ولتدعيم المذهب السني من جهة ثانية. ويذكر ((المقريزي)) أن ((صلاح الدين)) بنى لهذا الغرض عدة مدارس أشهرها المدرسة الناصرية، بجوار الجامع العتيق لتدريس المذهب الشافعي، والمدرسة القمحية، لتدريس الفقه المالكي، والمدرسة السيوفية لتدريس الفقه الحنفي.(فرحات، 2003).

يرى بعض الباحثين أن ظهور التصوّف الطُرُقي في الإسلام الذي بدأت أولى معالمه بالتشكّل في القرن السابع الهجري، يرون أن هذا الظهور كان نتيجة لتقهقر ومن ثمّ سقوط الدولة العباسية وعاصمتها بغداد على يد المغول سنة 656 هـ الموافق 1258م، والشاهد كما يقولون هو حاجة الناس للاستعاضة عن المكان بالشخوص (زيدان، 2013)، المكان هو بغداد (وما لها من قيمة آنذاك كعاصمة لدولة الخلافة وإحدى أهم المدن على مستوى العالم)، والشخوص هم أوائل الشيوخ الذين تُنسب لهم الطرق الصوفية الأشهر (عبد القادر الجيلاني الذي تُنسب له الطريقة القادرية، ت 561هـ (بغداد)، وأحمد الرفاعي الذي تُنسب له الطريقة الرفاعية، ت 578هـ (بغداد)، وابن عربي الذي تُنسب له الطريقة الأكبرية، ت 638هـ (دمشق)، وأبو الحسن الشاذلي ت 656هـ (البحر الأحمر – مصر بينما قضى حياته في الإسكندرية)، وجلال الدين الرومي الذي تُنسب له الطريقة المولوية، ت 672هـ (قونية)، وأحمد البدوي، الذي تُنسب له الطريقة الأحمدية البدوية، ت 675هـ (طنطا)، وإبراهيم الدسوقي، الذي تُنسب اليه الطريقة الدسوقية، ت 696هـ (دسوق)) . وغيرهم .

في الحقيقة قد يكون هذا القول مرسلا، ويحتاج إلى أدلّة علميّة تُثبته، إلا أننا إذا ما استعرضنا الشكل التاريخي للمنطقة الشديد التعقيد في هذه المرحلة، وأقصد الفترة الممتدة من النصف الثاني من القرن السادس الهجري إلى نهاية القرن السابع الهجري( نهاية القرن الثاني عشر ميلادي والثالث عشر) – والتي كانت فترة نشوء التصوّف الطرقي– فإننا سنجد أن المشهد يتلخّص بالتالي بحسب طقوش، (2009) :

(يُجمع المؤرخون تقريبا على أن الفترة الممتدة من 447هـ الى 656هـ (1084-1258م)هي فترة نهاية الدولة العباسية، أي الفترة التي بدأ فيها الأفول، وصولا لسقوط بغداد على يد المغول سنة 656هـ، تميّزت بداية هذه الفترة بظهور السلاجقة الترك – من سيُعرفون لاحقا بالسلاجقة العظام-، بقيام السلاجقة الترك، بزغ عصر جديد هام في تاريخ الخلافة والإسلام، ولمّا ظهروا من الشرق في مطلع القرن الحادي عشر الميلادي كان الخليفة العبّاسي لا يتمتع بشيء من سلطة الخلافة الحقيقية، وكانت دولة الخلافة قد تمزقت إربا إربا . فالأمويّون قد استتب أمرهم في

الأندلس وكذلك العبيديون في مصر وشمالي افريقيا، ولم يعد لبغداد من سبيل إلا القضاء على شوكة هؤلاء جميعا . أمّا شمالي سورية والجزيرة الفراتية فقد آل أمرهما إلى أيدي زعماء من الثائرين العرب نجح بعضهم في تأسيس دولة قوية . ثم إن فارس وما وراء النهر قد تقاسمهما بنو بويه أو امتلكها حكام مختلفون يترقب كل منهم الفرصة للفتك بمنافسه، حتى عمّت الفوضى السياسية والعسكرية جميع الأنحاء، وتفاقم الخطب المذهبي بين السنة والشيعة، تلك كانت حال الخلافة الإسلامية حين ظهرت على مسرحها السياسي وعلى أنقاض أسلافهم البويهيين (الإمارة السلجوقية) . مهّد الوضع الداخلي في بغداد، الذي كان مزعزعا آنذاك وتشوبه حالة من الفوضى وعدم الاستقرار، مهّد لدخول السلاجقة إليها، وضمّ العراق إلى دولتهم التي أسّسوها في خراسان وإيران، وقد تمّ لهم ذلك بعد أن استنجد الخليفة العباسيّ ( أبو جعفر عبد الله القائم) بالسلطان السّلجوقيّ (طغرلبك) لحماية الدولة من أحد قادة بني بويه ( أبو الحارث أرسلان البساسيري) الذين كان قد زال ملكهم على يد السلاجقة في الشرق، انتهز السلطان السلجوقي هذه الفرصة، وسار بجيوشه إلى بغداد، ودخلها في عام 447 هـ، واعترف الخليفة به سلطانا على جميع المناطق التي تحت يده، وأمر أن يُذكر اسمه في الخطبة، وهكذا دخل العراق ضمن دائرة النفوذ السلجوقي . تحوّل الخليفة العباسي بفعل ذلك إلى صورة، فالحاكم الحقيقي كان هو السلطان السلجوقي أو من ينوبه من ولاته، واستمرّ هذا الوهن في الدولة الإسلامية بين صعود وهبوط لحين زوال دولة السلاجقة العظام في 552هـ، ومن ثمّ بزوال سلاجقة العراق في 590 هـ، وقد دخلت الدّولة العبّاسية في ذلك الوقت بمرحلة استقلال فعلي، في هذه الأثناء حلّ الخوارزميّون محلّ السلاجقة في حكم المناطق الشرقية من العالم الإسلامي، في حين كانت الدولة الزنكية قد اشتدّ عودها في كل من الموصل وحلب ودمشق حمص، والدولة الفاطمية تلفظ أنفاسها الأخير في مصر، وبموت السلطان نور الدّين زنكي قام السلطان الأيوبي صلاح الدّين الذي كان قد أنهى أمر الدولة الفاطمية في مصر بإعلان قيام الدولة الأيوبية في كل من مصر والشام، واستعاد القدس من الصليبيين 583هـ . سقطت الدولة الأيّوبية في 648هـ على يد المماليك، ومن ثمّ سقطت الدولة العباسيّة على يد المغول 656هـ الذين كانوا قد قضوا على الدولة الخوارزمية في 628هـ، في الأثناء كان العالم الإسلامي بين فكيّ كماشة، المغول من الشرق والصليبيين من الغرب، استمرّ الأمر كذلك لحين سقوط دولة السلاجقة الروم في قونية - الذين ينحدرون من السلاجقة العظام – وذلك في عام 703هـ، ليمهّد ذلك لقيام الدّولة العثمانية التي كان مؤسسها عثمان أرطغرل قد أعلن استقلاله عن دولة سلاجقة الرّوم بعد أن آلت الى السقوط في عام 699 هـ، وهي الدّولة – أي العثمانية - التي ستحكم المنطقة لستمائة عام مقبلة) .

ولنا أن نتخيّل شكل النسيج الاجتماعي في هذه الحقبة بفعل كل هذه الاضطرابات السياسية في فترة قصيرة نسبيا اذا ما قورنت بعمر الدول والأمم والشعوب، وحريّ القول هنا بأن ارجاع سبب ظهور نمط التصوّف الطرقي الى سقوط بغداد وحدها هو أمر فيه مبالغة، فالحالة الإسلامية العامّة كانت متهتّكة في كل العالم الاسلاميّ من شرقه الى غربه، والتراكم المطلوب من الأحداث السياسية والاجتماعية المفزعة كان قد تحقّق، ربّما كانت بغداد هي الرمز، أو الشعرة التي قصمت ظهر البعير، إلا أن ظهور هذا النمط كان نتيجة لحالة عامّة تميّزت بالانحدار التدريجي .

كانت المعاقل الثلاثة الكبرى لظهور نمط التصوّف الطرقي هي العراق ومصر وتركيا، وقد رأينا كيف استندت الدولة العثمانية إليه في تديّنها واعتقادها، خصوصا وأن هذا التحالف بين الترك والصوفية الأوائل قد أنتج حالة حضارية متقدّمة تمثّلت في قيام الدولة العثمانية التي استمرّ حكمها ما يُناهز ستمائة عام، وقد وحّدت الأمة الإسلامية تحت قيادة واحدة تقريبا، وتحوّلت إلى دولة عظمى خصوصا في فترة أوج قوّتها في القرن السادس عشر الميلادي، وقد استمرّ التصوّف الطرقي عنوانا لتديّنها طيلة فترة حُكمها.

يُلاحظ ممّا سبق أيضا قدوم عدد كبير من أرباب التصوّف الأوائل من خارج المناطق (المنكوبة)، أي المناطق التي تشهد القلاقل والتفكّكات الاجتماعية بفعل الحروب . فمحيي الدين بن عربي قدم من الأندلس، وهو المشهور بابن عربي الأندلسي، وكذلك قدِم جلال الدّين الرّومي من بلخ (وهي ناحية قرب تابعة لأفغانستان اليوم وكانت إحدى مدن إقليم خراسان سابقا)، وهو المشهور بالإمام البلخيّ، وكذلك قدوم أبي الحسن الشّاذلي من المغرب، وآخرين.

**التّصوّف الطّرقي اليوم**

انطلاقا من تبني الدولة العثمانية للنمط الصّوفي، فقد أدّى بالضرورة سقوطها في عشرينيات القرن الماضي إلى حالة من التقهقر للتّصوّف في المنطقة، والحقيقة أن هذا التقهقر والأفول نتج عن ثلاثة جهات أو أنماط بشكل رئيسي :

**الأول** : الهجوم الذي تبنّاه التّيّار التنويري العربي ممثّلا في كل من عبد الرحمن الكواكبي ورفاعة الطهطاوي ومحمّد عبده والأفغاني وغيرهم، وهو في حقيقته ناتج عن حالة من الجهل والخرافة لحقت بقطاعات واسعة من الصّوفية جراء حالة التردّي العامّة التي كانت تعيشها المجتمعات التي كانت في أطراف الدّولة العثمانية خصوصا في الشّام ومصر. وقد نتج عن ذلك دعوات إلى

الاصلاح خصوصا في كتابات عبد الرحمن الكواكبي. (أنظر طرائق الاستبداد ومصارع الاستعباد) .(السناري،2012).

**الثاني**: من التيّار السلفي ممثلا بالسلفية المعاصرة التي دعت إلى حركة إصلاحية دينية بعد سقوط الدّولة العثمانية تُحارب البدعة الصّوفية، وقد فصّلنا ذلك في دراستنا للسلفية المعاصرة .

**الثالث**: من التيّار الحركي ممثلا بالاخوان المسلمين خصوصا في مصر، باتهام التصوّف بالانسحابية وتحميله لحالة التردّي الدينية .

عموما نتج عن ذلك الهجوم حالة من الاضمحلال للنمط الصّوفي والانطواء طوال قرن من الزمان ساد فيه النمطين التقليدي والحركي على حسابه، وقد بدأت الأمور بالتغيّر في الفترة الحالية التي تلت أحداث الثورات العربية في عام ٢٠١١، التي شهدت سقوطا مدويا لكل من النمط السلفي والنمط الحركي .

**السّؤال الثاني: ما العوامل التي تؤدي الى تشكّل أنماط التّديّن وتطوّرها وأفولها؟**

إستنادا إلى ما استعرضناه من تاريخ لنشأة أنماط التديّن الإسلامي المعاصرة اليوم، سنجيب على سؤال الدراسة الثاني وهو : ما العوامل التي تؤدي إلى تشكّل أنماط التديّن وتطوّرها وأفولها ؟

**نشأة النمط**

في البداية لابد من التنبيه الى ما نقصده بالنشأة، فالنمط لا يصبح نمطا بمجرّد تشكّل مجموعة من الأفكار والرموز التي تخاطب الواقع الماديّ لدى بعض المفكّرين أو النخب الاجتماعية، بل لابد للنمط من الشيوع حتى يكون قد نشأ أو تشكّل، وبالتالي وبما أن نشأة النمط مرتبطة بالشيوع فيلزمنا أن نفهم شروط شيوع أو سيادة النمط، لنفهم كيف يتشكل، وهو ما سنورده على شكل فرضيّات .

والجدير ذكره قبل ذلك، أنه حتى وان كنّا في هذه المرحلة من الدراسة بصدد بحث أمر نشأة التديّن، فإن ما سنستخلِصه هنا هو أن ما ينطبق على نشأة التّدين قد ينطبق على نشأة الدّين نفسه، فقد بيّنّا أن التديّن هو الفهم والتطبيق الاجتماعي للدّين، وقلنا أن ( الانسان هو موضوع الدّين ومجاله، ولذلك فإن الدّين لا يظهر إلا من خلال التجلّي في الواقع الاجتماعي، وهو ما يعني أن حضور الاجتماع في البنية الدّينية ضروري ليس فقط بحكم طبيعة الاجتماع، بل كذلك بحكم موضوع الدّين . إن الانسان – في الوقت نفسه – هو الذات التي تتلقى الدّين وتمارسه، أي الذات

التي تتديّن، ومن هنا لا سبيل الى ادراك الدّين والتعبير عنه الا عبر وسائل الاجتماع البشرية وفي مقدّمتها اللغة، ويترتّب على ذلك حضور الخصائص والمثيرات المتباينة للذوات الفردية والهياكل الاجتماعية الى منطوق البنية الدينية ) . ( ياسين، 2014) .

إلا أن الفارق يبقى أن هذه النشأة للنمط تكون نشأة فرعية عن أصل، بمعنى ألا بد من المحافظة على أصول الدّين نفسه ليكون النمط مقبولا، أي ليكون هذا النمط من التّديّن منتميا لذلك الدّين وليس خارجا عنه، وقد يكون هذا المفهوم ينطبق أيضا على الأديان السماوية الثلاثة الكبرى نفسها، وهو ما يذهب إليه كثير من الباحثين من أن الأديان - اليهوديّة والمسيحية والإسلام- هي (ديانة إبراهيمية واحدة ذات تجلّيات ثلاث ) . (زيدان، 2013) . وغنيّ عن القول أن الأديان الثلاثة تتفق على أصول "ابراهيمية" عديدة منها : الايمان بإله خالق لهذا الكون، والايمان بإبراهيم ومن قبله ومن بعده من رسل حتى موسى، والملائكة، والأخلاق الكلية،وغيرها، وتختلف بالشرائع والعقائد والايمان بالمسيح ومحمد، والحياة بعد الموت، وغيرها، وبالتالي يُمكن القول بأن الديانة الإبراهيمية نشأت منها ثلاثة أديان، والأديان الثلاثة نشأت منها أنماط من التديّن، ودراسة الأمر من هذه الزاوية قد يُقدّم إجابات عمّا نحن في صدده من بحث.

سنفترض فيما يلي مجموعة من الفرضيّات، ونخضِعها للنقاش والأمثلة التاريخية، وهو ما سيكون على خمس فرضيّات، نفترض أنها ضرورية لسيادة وشيوع النمط، وبالتالي نشأته :

**1 . الفرضية الأولى : لابد لنشأة النمط من أحداث اجتماعية أو سياسة إو اقتصادية كبيرة، تؤدي الى تصدّعات اجتماعية، التي بدورها تخلِق الحاجة، لتشريع جديد، أو استبدال مُعتقد بآخر، أو طريقة جديدة في فهم الدّين ومن ثمّ التطبيق الاجتماعي له، أي تنميطه.**

ومحور هذه الفرضية هو الحاجة، فقد كانت أمّ الاختراع دوما، والحاجة هنا متبدّلة بتغيّر الزمان والمكان، خاضعة لتطوّر الحياة، تطفو إلى السطح مع بحث الانسان عن البقاء، وتزداد أهمّيتها بتدافع الناس لاستجلاب أرزاقهم، والحفاظ على أنسالهم، والذود عن ممتلكاتهم .

والحقيقة أن التاريخ يخبرنا في هذا الاطار عن أمثلة لا حصر لها من أن نشأة نمط جديد للتديّن تكون غالبا بعد أحداثٍ اجتماعية أو سياسيّة أو اقتصاديّة كبيرة، تُحدث تصدّعات اجتماعية، أو فراغا، وهو ما يؤدي إلى بحث الناس باتجاه الدفاع عن جماعاتهم، واستعمال فهم جديد للإعتقاد، يؤدي لاجتماعهم حول أنفسهم، ويحملهم إلى درء المخاطر المحيطة بهم، وحلّ المشكلات التي تتهدّدهم .

لكن الجدير بالذكر هنا، أن وقوع الحدث الكبير لا يعني بالضرورة وقوع ردة الفعل السريعة، فكما ذكرنا أن تحرّك نمط التديّن وتبدّل مفاهيمه هي عمليّة بطيئة قد يلزمها أجيال لتتم، ومع ذلك يبقى الرابط بين الأحداث الكبيرة ونشوء نمط التديّن وسيادته ظاهرا بصورة جليّة .

وقد رأينا ذلك منطبقا على التصوّف الطرقي، وعلى الإخوان المسلمين وعلى السلفية المعاصرة.

2 . **الفرضية الثانية: لابد أن يكون النمط الناشئ بسيطا و مفهوما لدى العامّة، أي أن تكون مفاهيمه وقيمه وفلسفته قابلة للفهم ومن ثمّ التطبيق من قبل البسطاء من الناس الذين يشكّلون في غالب الأحيان السواد الأعظم من المجتمعات .**

ومحور هذه الفرضية هو تسويق القيمة، بمعنى ضمان انتشار الفكرة التي حملت الحلّ للمشكلة، التي هي الحاجة كما افترضناها في الفرضية الأولى، وهذا الانتشار سيكون بطيئا أو معطلا كلما كانت مفاهيم وقيم وفلسفة نمط التديّن الناشئ معقّدة، وبساطة مفاهيم النمط لا تعني بالضرورة ركاكتها، وإنما المقصود أن تكون المفاهيم والقيم الجديدة عامّة، مفهومة لدى البسطاء من الناس من أصحاب المهن والتجّار والعمّال، فلا تكون محصورة على النخب المثقفة والطبقات العليا في المجتمع، فإن ذلك يجعل النمط بطيء الانتشار، هشّ الاعتقاد، وبالتالي ضعيف السيادة .

وفي الحقيقة أنه قد يحصل أن يستند النمط إلى فلسفة عميقة، قد أدركها مُنظرو النمط، ومن ثمّ قاموا بتحويل هذه الفلسفة العميقة إلى قوالب عامّة وخطوط عريضة مفهومة لدى العامّة، وفكر ولاية الفقيه الحركيّ هو مثل حيّ على هذه الفكرة، إلا أنه وكنتيجة لابد وأن يكون النمط بسيطا مفهوما مستوعبا من قبل العامّة من الناس ليضمن انتشاره ومن ثمّ سيادته .

وجدير بالقول هنا أن انتشار وشيوع أي فكرة هو أمر منوط بوضوحها وقدرة منظّريها على وضعها في سياق مفهوم قابل للتطبيق، حتى لو كانت الفكرة سطحية أو حتى ساذجة، فستجد بين الدهماء من الناس مؤيدين لها، كالدعوة مثلا لعبادة البحر، أو البقر أو غيرها، فطالما أن الدعوة واضحة فهناك مؤيدون، لكن استمرار هذه الدعوة وانتشارها في سياقات أوسع هو أمر مرتبط بالعوامل الأخرى للنشأة، ما نعنيه هنا هو أن غموض الفكرة أو تعقيدها أمر يؤدي في غالب الأحيان لتفكّكها واندثارها.

المثال الواضح الذي سندرسه في هذا السياق هو الفكر المعتزليّ، ورغم أن المثال المُعتزلي ليس من الأنماط السّائدة اليوم، إلا أنه شكّل حالة جديرة بالدراسة في سياق الأنماط، فقد نشأ وتطوّر وأفل، وسنرى فيما يلي باختصار كيف نشأت الفكرة المعتزلية التي تستند إلى العقل

والفلسفة العميقة، وكيف تبنّتها النخب وانتشرت بقوّة السلطان، وكيف اندثرت كنمط سائد في اللحظة التي غرقت فيها في الفلسفة و توقفِ تبنّي الحاكم لها، فسقطت وتوقف انتشارها كنمط يطلب السيادة بين الناس، رغم أن أفكارها ومبادئها بقيت متبنّاةً من قبل المثقفين والنخب إلى زماننا هذا، وكان لها دور في تطوّر الفكر الإسلامي، وأيضا في استناد بعض أنماط التّديّن التي سادت بعدها على بعض مفاهيمها وأفكارها .

يرى زهدي جار الله في كتابه المعتزلة – وهو عبارة عن دراسة محكّمة تاريخية تفصيلية – أن نشأة المعتزلة حسب ما أجمع عليه المؤرخون بما فيهم المقريزي كانت في بداية القرن الثاني الهجري، وأن البداية وسبب التسمية كانت من الحادثة الشهيرة في مجلس الحسن البصري، وذلك حسب ما يرويه الشهرستاني، وهي أن واصل بن عطاء مؤسس المدرسة المعتزلية قد اختلف مع الحسن البصري في مسألة مرتكبي الكبائر وأدلى برأيه فيها، الذي كان مخالفا لرأي الحسن البصري، فاعتزل واصل بن عطاء هو وبعض من وافقه على ذلك الرأي مجلس الحسن وجلس قرب إحدى أسطوانات المسجد يشرح رأيه لموافقيه، فقال الحسن البصري : اعتزل عنا واصل، فسمّي هو وأصحابه معتزلة . ورغم ورود روايات أخرى في سبب التسمية إلا أن هذه تبقى أشهرها .

يرى جار الله (1974) أن المعتزلة نشأت تحت تأثير أربعة عوامل :

1. حلّ مشاكل الخلاف بين المسلمين: والمشكلة التي أثارت – أكثر من سواها – اهتمامهم هي مشكلة مجرمي الأمة أو من يُدعون مرتكبي الكبائر التي ما دون الشرك، فقد كثر اقدام الناس على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف القادة على الخلافة وما جرّ وراءه من فتن أدّت إلى مصرع عثمان بن عفان، وألقحت الحرب بين علي بن أبي طالب وبين أصحاب الجمل، ثم بين علي ومعاوية، ودونكم القصة التي يرويها المؤرخون عن ظهور المعتزلة: دخل أحدهم على الحسن البصري وهو يُدرّس في مسجد البصرة فقال: يا إمام الدّين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يُكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملّة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يُرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان، ولا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في هذا اعتقادا ؟ فتفكّر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في

منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واصل واعتزل إلى الأسطوانة يقرر ما أجاب به على جماعة ممن ترك مجلس الحسن وانضمّ إليه، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل .

2. أثر الديانات الأخرى: لا جرم أن للقول بالمنزلة بين المنزلتين أهمية كبيرة في تاريخ المعتزلة، ولا جرم أيضا أنه كان القضية الأولى التي ألفت بين قلوبهم، لكنه لم يكن سوى مسألة فقهية أخلاقية؛ فمن غير المعقول أن يكون رابطة دائمة تجمع بين أفراد فرقة الاعتزال، ذلك بأن الجماعة ينبغي أن تكون لهم مبادئ عقلية أخلاقية يؤمنون بها، فقد تأثرت المعتزلة باللاهوت المسيحي ويظهر جليا في مسائل متعدّدة أكتفي بذكر خمسة منها: القول بخير الله تعالى، القول بالأصلح، نفي الصفات والأسماء، والمجاز والتأويل، وحرية الإرادة .

3. الدفاع عن الدّين الإسلامي: إن بحث المعتزلة في المسائل اللاهوتية التي أثارها أهل الديانات الأخرى، ودرسهم لها، جعلهم يقفون على الحقيقة المزعجة، وهي أن بعض تلك المسائل خطر على الإسلام مفسدة لعقيدته، بدأ المعتزلة هذا الجهاد المقدّس منذ ظهورهم، وتلك كتبهم إنما وضع أكثرها للرّد على الرافضة والجهميّة الجبرية والثنوية وسائر المجوس، والدهريّة والسمنية دون غيرهم، وليس أدلّ على أهميّة المعتزلة في هذا المضمار، من أن الخلفاء كانوا لا يجدون من يقوم بمجادلة مخالفي الإسلام سواهم .

4. درس الفلسفة : حين أخذ المعتزلة على أنفسهم مهمة الدفاع عن العقائد الإسلامية والتبشير بها، وحين تعرضوا لخالفي الإسلام يجادلونهم ويناظرونهم، تبين لهم أن أولئك القوم أمضى منهم سلاحا وأقدر على الجدل والمناظرة؛ ذلك بأنهم كانوا أصحاب حضارة قديمة وثقافة عالية، وكان لهم باع طويل في الفلسفة والعلوم العقلية وطلاع واسع على كتب الفلاسفة الأقدمين، لذلك استطاع أولئك القوم أن يرتّبوا عقائدهم الدينية على أصول فلسفية، وأن يوجدوا لأنفسهم كلاما منطقيا مدققا، وأن يتقنوا المجادلة والمناظرة، فلما شمّر المعتزلة عن سواعدهم لمناهضتهم وجدوا أنهم لن يتمكنوا من مجاراتهم، ولن يتهيأ لهم الغلبة عليهم ما لم يعمدوا مثلهم إلى درس الفلسفة ويستعينوا بها في دعم حججهم وتقوية أقوالهم، وإذا كان المعتزلة قد لجؤوا إلى درس الفلسفة لا لذاتها وإنما ليستخدموها في الرّد على خصوم الدين الإسلامي، إلا أنهم مذ بدؤوا ذلك دخلوا في دور جديد من أدوار تاريخهم . فقد أحدثت الفلسفة في حياتهم انقلابا خطيرا، وفي تفكيرهم ثورة عنيفة، لأنهم بعد أن وقفوا على مواضيعها وتعمّقوا فيها، أحبوها لذاتهم وتعلّقوا بها، فنتج عن ذلك أمران: أولا- أنهم صاروا يعظمون الفلاسفة اليونان، ويضعونهم في مرتبة تقرب من عتبة النبوة. ثم آمنوا بأقوالهم واعتبروها كما يقول أوليري مكملة لتعاليم دينهم، وانهمكوا لذلك في اظهار الاتفاق الجوهري بينها . فبدأ

عمل المعتزلة الآخر المهم ؛ ألا وهو التوفيق بين الدين الإسلامي وبين الفلسفة اليونانية، ثانيا– أن المعتزلة أخذوا يبتعدون عن أهدافهم الدينية، ويهملون تدريجيا عقائدهم اللاهوتية، ويزدادون انصرافا إلى المسائل الفلسفية حتى جاء وقت كادت جهودهم فيه تقتصر على البحث في مواضيع الفلسفة البحتة كالحركة والسكون، والجوهر والعرض، والموجود والمعدوم، والجزء الذي لا يتجزأ .

إن اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمّقهم فيها، جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيرا ويصبغون بها معظم أقوالهم، ولهذا قال شتينر إن الاعتزال في تطوراته الأخيرة كان أكثره متأثرا بالفلسفة اليونانية، وقال أوليري إن الفلسفة اليونانية تركت أثرا كبيرا في التعاليم الدينية الإسلامية، لذلك كان المعتزلة يُنسبون إلى الفلسفة ويستحقون اسمها ويُعتبرون أول فلاسفة في الإسلام، وكا فضلهم على الفلاسفة المتأخرين عظيما، لأن المعتزلة أول من طرق باب الفلسفة(كحركة اجتماعية عقائدية) وعُني بترجمة أسفارها وعرّف الآخرين إليها ومهّد لهم سبيلها . (جار الله، 1974).

يستمر جار الله (1974) في سرد أمر المعتزلة، ويشير بشكل صريح إلى أن المعتزلة منذ فجر دعوتهم قد استهدفوا نخب المجتمعات وولاة الأمر في تسويق أفكارهم، فراحوا يلقون على الخلفاء حبالهم فإنا نجد المعتزلة أو القدرية (يشير جارالله إلى أن المعتزلة والقدرية أصبحوا بعد ظهور الاعتزال فرقة واحدة، إذ اندمج القدرية بالمعتزلة وذابوا فيهم . ولذلك فإن المؤرخين العرب القدماء في كلامهم عن الفرقة الجديدة يستعملون غالبا اسم المعتزلة وأحيانا اسم القدرية . فالطبري مثلا في حديثه عن الجماعة الذين التفوا حول اليزيد بن الوليد بن عبد الملك يقول إنهم القدرية على حين يدعوهم المسعودي المعتزلة)، يلتفون حول اليزيد بن الوليد بن عبد الملك، كذلك التفّ القدرية حول مروان بن محمّد آخر خلفاء بني أمية، ولمّا مضى الأمويّون وابتدأ حكم العبّاسيين أخذ المعتزلة يرفعون رؤوسهم في حكم أبي جعفر المنصور، ذلك بأن عمرو بن عبيد كان صديقا للمنصور قبل أن تنتهي الخلافة إليه، وكان المنصور يحترمه ويخضع لزهده ويطلب منه الموعظة فيعظه، ولمّا بدأ عصر الرشيد، نجد أنه قرّب إليه بعض رجالات الاعتزال، ثم كانت فترة القوّة للمعتزلة حيث وقع المأمون تحت سيطرتهم وخضع لنفوذهم، فقد كان تتلمذ على بعض كبرائهم كيحيى بن المبارك، وكان لثمامة بن أشرس لديه مكانة عظيمة، فتشرب آراءهم وشبّ على مبادئهم، ثمّ إن المأمون كان متعطّشا إلى العلم والفلسفة، شغوفا بالآداب محبا للمناقشة

والجدال، ولمّا كان المعتزلة في وقته طلاب العلم والفلسفة، فإنه قرّبهم وارتاح إلى أحاديثهم، فأدى به ذلك إلى الايمان بمبادئهم والدخول في مذهبهم .

أظهر المأمون القول بخلق القرآن سنة 212هـ. ولكنه لم يصمم على حمل الناس عليه إلا سنة 218هـ. وهنا سنرى كيف تمّ توظيف الدّين اجتماعيا لخلق اتجاهات مؤيدة، فإنه وصل في تلك السنة إلى دمشق وامتحن أهلها في العدل والتوحيد. ثم تابع سيره إلى الرقة وكتب منها إلى إسحاق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد يأمره بامتحان القضاة والشعوب والمحدثين في القرآن، وهذا هو نص الكتاب :

" أما بعد، فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في أقامة دين الله الذي استحفظهم، ومواريث النبوة التي أورثهم، وأثر العلم الذي استودعهم، والعمل بالحق في رعيتهم، والتشمير لطاعة الله فيهم، والله يسأل أمير المؤمنين أن يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته، والإقساط فيما ولاه الله من رعيته برحمته ومنته ...، وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق أهل جهالة بالله وعمى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله، وقصو أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكر والتذكر . وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرأن . فأطبقوا مجتمعين، وأنفقوا غير متعاجمين، على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويخترعه . وقد قال الله عز وجل في محكم كتابه الذي جعله لما في الصدور شفاء، وللمؤمنين رحمة وهدى : "إنا جعلناه قرآناً عربياً" فكل ما جعله الله فقد خلقه . وقال : " الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور " . وقال عز وجل : " وكذلك نقص عليك من أنباء ما سبق" .

فأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها وتلا به متقدمها . وقال : " الر كتاب كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير " وكل محكم مفصل فله محكم مفصل والله محكم كتابه ومفصله فهو خالقه ومبتدعه . ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السنة . وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم ومكذب دعواهم، يرد عليهم قولهم ونحلتهم ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة . فاستطالوا بذلك على الناس، وغروا به الجهال حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب، والتخشع لغير الله، والتقشف لغير الدين، إلى موافقتهم عليه ومواطأتهم على سيء آرائهم،

وتزيناً بذلك عندهم، وتصنعاً للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجة إلى ضلالتهم، فقبلت بتزكيتهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم على دغل دينهم، ونغل أديمهم، وفساد نياتهم ويقينهم . وكان ذلك غايتهم التي إليها أجروا وإياها طلبوا في متابعتهم والكذب على مولاهم، وقد أخذوا عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق، ودرسوا ما فيه، أولئك الذين أصمهم الله وأعمى أبصارهم . أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ..؟

كتاب المأمون هذا إلى رئيس شرطته مؤلف كما نرى من ثلاثة أقسام :

فهو يتحدث في القسم الأول عن حق الخليفة في الاجتهاد في إقامة دين الله، وذلك محاولة صريحة لتبرير عمله في امتحان الناس . ويقول في القسم الثاني إن جمهور الرعية والعامة لا نظر لهم ولا روية، وأنهم أهل جهالة وعمى عن حقيقة الدين وقواعد التوحيد والإيمان، ولذلك فقد أجمعوا على أن القرإن غير مخلوق فساووا بينه وبين الله تعالى في القدم . وينتقل من هذا القول إلى البرهان على خطأ من قال بقدم القرآن بالاعتماد على بعض آي الكتاب الكريم . وأما في القسم الثالث فإن المأمون يأمر رئيس شرطته أن يجمع قضاة بغدا ةويقرأ عليهم كتابه ويمتحنهم في خلق القرآن فمن امتنع عن الإقرار به أقصاه عن عماه، ومن أقر به أبقاه، وأن يطلب من القضاة الذين يقولون يخلق القرآن امتحان الشهود فيه فمن لم يقر به رفضوا شهادته . وحجته في ذلك أن من لم يكمل دينه ويصح إيمانه لا يمكن أن يوثق بقوله ولا عمله، وأن من يرفض شهادة الله تعالى في خلقه أحق الناس برفض شهادته . (جار الله، 1974) .

جاء بعد المأمون أخوه المعتصم ( 218-227هـ) فاستمر على امتحان الناس في خلق القرآن وعلى تقريب المعتزلة عملاً بوصية أخيه ؛ فإن المأمون حين عهد إليه بالخلافة أوصاه أن يحمل الناس بعده على القول بخلق القرآن، ولما قضى المعتصم وخلفه الواثق ( 227-232هـ) كان المعتزلة قد بلغوا أوج قوتهم، فأسكرتهم نشوة الظفر وأعمتهم شهوة التسيطر، لذلك حملوا الخليفة الجديد على التمادي في المحنة، فأشغل نفسه بها، وهكذا، قيمنا المعتزلة في أوج الرقعة وذروة القوة يستبدون بالدولة كيف يشاءون، ويتصرفون في خيراتها كما يريدون، ويأتون بالناس من أطراف البلاد أمام محاكمهم فيمتحنونهم في عقائدهم ويتحكمون في ضمائرهم، وإذا بالزمان يضمر عليهم، وإذا بالدر الذي طالما خدمهم يتنكر لهم، فما هو إلا أن مات الواثق سنة 232هـ. وقام المتوكل حتى زالت قوتهم ودالت دولتهم، فبدأوا يتدهورون من حالق العز وشاهق السلطان.(جار الله، 1974)

وعليه فما قام به المتوكل بعد ذلك ينبغي ألا يبدو لنا شيئاً عجيباً أو فجائياً؛ فقد سبقه شعور بالنفرة من المحنة والوحشة من الفرقة، وميل إلى وضع حد لها فالمتوكل إنما عبر عن ذلك الشعور بالفعل ورفع المحنة . وكان المتوكل شديداً في مسألة الدين حتى إنه لم يكتف بالتنكر للمعتزلة بل شدد أيضاً على أهل الذمة وعاملهم معاملة قاسية. فعل المتوكل كل هذا ولكنه لم يهاجم المعتزلة بشدة. وكل ما كان منه أنه رفع المحنة وأظهر السنة.

تاليا سنرى الآثار الاجتماعية المترتبة على هذه الحركة الاجتماعية، لقد كان لهذه النكبة التي حلت بالمعتزلة أثر عميق في نفوس عامة الشعب وأهل الحديث الذين كانوا يمقتونهم مقتاً شديداً، ولا سيما أهل الحديث أصحاب ابن حنبل الذين عانوا من المحنة الشدائد وذاقوا على أيدي المعتزلة الأمرين وكان حنق الناس على أهل الاعتزال عظيماً وغيظهم منهم بائناً، ولكنهم اضطروا أن يسكتوا على غل ويصبروا على مضض لأنهم كانوا يخشون سطوة الخليفة الضالع مع المعتزلة ويرهبون بطشه وقد كان للخليفة في ذلك الوقت قوته وبأسه، وكانت السلطة كلها في يده . فلم يجسر الناس أن يرفعوا رؤوسهم أو يبدوا سخطهم، وإذ حاولوا الثورة والانتفاض مرة بقيادة أحمد بن نصر رأينا كم كان الواثق سريعاً في إخماد الفتنة قاسياً على القائمين بها، فلما رفع المتوكل المحنة وأقصى المعتزلة، انفجر بركان غيظ الشعب، وظهر حقده الدفين على الاعتزال، وانطلقت الحركة الرجعية قوية جامحة، حركة مخالفة للمعتزلة، وترك ما أحدثه "المبتدعة" والرجوع إلى أقوال "السلف الصالحين" في الدين.

وأخيراً جاءت الضربة الكبرى الفاصلة التي أذهلت المعتزلة طويلاً، وزلزلت كيانهم، وقضت عليهم بالزوال الأكيد إن عاجلاً أو آجلاً، أما هذه الضربة فقد وجهها إلى المعتزلة أبو الحسن الأشعري (260-330هـ=873-941م .) أحد رجالهم وأئمتهم الذي خرج عليهم وانصرف إلى قتالهم كما فعل ابن الروندى من قبل . (جار الله، 1974) .

مما سبق يتّضح جليا سبيل نهاية المُعتزلة كنمط تديّن، إغراقٌ في الفلسفة أدّى في نهايته إلى إحجام الناس عنهم، والحقيقة أن قول باسكال بأن (الناس يعتقدون بتأثير العاطفة لا بتأثير الدليل والبرهان) الذي أشرنا إليه سابقا تثبت صحّته مرة أخرى، فالمعتزلة الذين قارعوا أصحاب الديانات في الشرق والغرب بالحجة والبرهان لم يستطيعوا بناء نمط تديّني ليسود بين العوام من أبناء دينهم، والمفارقة تبقى هنا من أن تبنّي الحكّام والنخب المثقفة للنمط المعتزلي لم يشفع لهم في تبنى الناس لنمطهم، رغم استعمال السلطة في إجبار الناس على الاعتقاد بالاعتزال . ورغم أن ظاهر نهاية أمر المعتزلة كان بآراء أبي الحسن الأشعري الاعتقادية، وهو أحد أبناء الاعتزال، إلا

أن باطن المسألة اشتمل على أن الناس لم تتبنّى النمط، وبوضوح أكبر لم تفهمه، وقد أدرك الأشعري ذلك، واستغلّ رفع يد السلطان عنهم فكانت النهاية .

**الفرضية الثالثة: الأصولية والميتافيزيقيا، عنصران لا يسود النمط دونهما .**

ومحور هذه الفرضية هو الشرعية التاريخية، ونعني بالأصولية : وجود أصل تاريخي للنمط الناشئ، وأن يدعي النمط أنه يعود للأصول ويزيل المحدثات، وفي الوقت عينه لابد أن يحافظ النمط على عنصر ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا) في تفسير الأمور الغيبية، وهذان العنصران (الأصولية والميتافيزيقيا) مرتبطان في بعضهما في إطار التاريخ، بمعنى أن لابد للنمط الناشئ من الالتزام بأصول الدين في تفسير الغيبيات، والايمان بالغيب أو بقوى ما وراء الطبيعة هي مسألة لازمت الأديان وأنماطها تاريخيا، فكل أمر يعجز الانسان عن تفسيره، لابد وأن يردّه إلى الغيب أو القوّة العلوية المسيطرة القادرة، ولابد لهذا التفسير أن ينسجم مع أصول الدّين وألا يكون محدثا عليها .

وفي هذا الإطار يرى بشارة (2013) ما يلي:

(مثل أي دين آخر، شكّل الإسلام في حد ذاته عودة إلى أصول . فكل دين جديد تقريبا يبدأ من أنه يمثل العودة إلى الأصول النقية المفترضة طبعا للديانة القائمة التي يشكل هو تمردا عليها . ويتلخص الادعاء الأول عادة بأنها حادت عن أصولها الصحيحة؛ فالمسيحية تقول على لسان المسيح إنها ( لم تأت لتغير الناموس بل لتكمله )، وهي تريد إعادة اليهودية إلى حقيقتها التي حادت عنها. والإسلام يظهر بداية باعتباره نفيا لتعددية الآلهة والشرك، ثم عودة إلى تنقية التوحيد الإبراهيمي مما علق به من شرك في الديانات التوحيدية ذاتها. كأنه ينفي ما قبله كي يعود إلى ما قبل ما نفاه جامعا تجربة ما بعده. فيكون الإسلام دين الإبراهيمية مصدقا ما جاء من قبله، وعائدا به إلى أصوله الأولى النقية قبل أن يطرأ عليها "الشرك"، وكما قلنا قدمت المسيحية نفسها قبل الإسلام على أنها عودة إلى جوهر اليهودية ضد المؤسسة الدينية المتمثلة بالصدوقيين والفريسيين المتزمتين، وأنها تكملة للنبوءات...، لدينا هنا عبرتان: أن فكرة الله تزداد وضوحا وتوحيدا وانفصالا عن العالم، وأن الأصولية قائمة في الديانات جميعا . كل تطور يعني تمايزا وانفصالا تتبعه وحدة أغنى ناجمة عن التوسط بين العناصر التي انفصلت. هذا التركيب الجديد بتمايزاته ووساطته، أي بصفاته التي هي عبارة عن علاقات داخلية بين مكوناته، يستدعي في كل مرة ردة أصولية ترافقه؛ إذا كان تأسيس كل دين تثويرا وتأصيلا في الوقت ذاته. لكن التأصيل يجري في جذور مفترضة يقود الاستناد إليها إلى غاية مرجوة، هي اعتبار المبدأ الديني الذي يجري تأسيسه

الأقرب إلى الأصل، وأنه هو مخلص ذلك الأصل مما علق فيه من تحوير وتزوير. من هنا، ليست الأصولية ظاهرة نادرة أو غريبة، أو جديدة على الدين، بل هي مكون أساسي في نشوء الديانات وتطورها).

ونذكّر هنا - تعليقا على ما يقوله بشارة- بما افترضناه في أن الإسلام جاء تجليا من أحد ثلاث تجلّيات للديانة الإبراهيمية، ونعيد قولنا بأن ما ينطبق على نمط التديّن قد ينطبق على الدين نفسه .

والحقيقة أننا لن نبذل جهدا في إثبات أن كل نمط من أنماط التديّن يرى في نسقه عودة للأصول، وبناء فاصل مع الأنماط الأخرى بصفتها حادت عن الأصول، وفي ذلك كما أسلفنا استدعاء للشرعية التاريخية، فالتصوّف الطرقي على سبيل المثال تقوم إحدى أهم ركائزه على ما يعرف بالسّند، والسّند هو العهد الذي أخذه الشيخ اللاحق من الشيخ السابق وصولا لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلّم . ( واستمرار السند وعدم انقطاعه أمر جوهري في التصوّف، سواء في تلقّي مشيخة الطريق أو في تلقين العهد للمريد . فمن ادعى المشيخة بدون سند فهو مقطوع ولا يعتد بمشيخته . ومن لم يكن مأذونا منهم فهو مطرود من حضرتهم، حتى لو ادعى سندا مسروقا لا يقوم على إجازة أو دليل . ومن لم يدخل في طريق القوم من المريدين بالتلقين فهو غير معدود منهم لأن الطريق سلوك، والسلوك صحبة، ولا صحبة بدون عهد، ولا عهد بدون إذن، ولا إذن بدون سند . وهذا أمر لا خلاف عليه عند أهل التصوّف ). (الشريف، 2012).

كذلك نرى أن السلفية المعاصرة ارتبطت مباشرة بمحمد بن عبد الوهّاب، وارتبط هو في بناء مذهبه بكتابات ابن تيمية وابن حنبل . وجعل من تسمية مذهبه بالسلفية إعلانا صريحا بالعودة إلى أصول الدين عند السلف الصّالح .

وولاية الفقيه عند الشيعة الحركية ارتبطت ارتباطا مباشرا بآل البيت، وجعلت مذهبها مذهبهم، وقامت على مظلوميتهم، واستندت في أصولها وبناءاتها العقائدية والفقهية على كتاباتهم وآرائهم .

أما فيما يتعلّق بالميتافيزيقيا كعنصر رئيسي في سيادة نمط التديّن، فهو أمر عائد إلى طبيعة التديّن تاريخيا، وكما أشرنا فإن تفسير الغيب منوط بأصول الدّين، لكن، قد يكون لهذا الأمر استثناء في المستقبل، حيث أن تفسير الغيبيات التي تعلّقت بما لا يفهمه عقل الإنسان البدائي من شأن الطبيعة، وما كان مضطرا لردّه إلى قوى ما وراء الطبيعة، قد أجابت اليوم عليها العلوم في

تطوّرها. لكن علينا الإقرار هنا أن الميتافيزيقيا هي حالة لا تتعلّق فقط بما يخص علوم الطبيعة، ولكن يلحق بها علوم المستقبل ومعرفته، وأفكار أخرى تتعلّق بالروح والإلهام والتواصل وغيرها.

**الفرضية الرابعة: أن لابد للنمط الناشئ من حلّ المشاكل القائمة، والإجابة على ما استجدّ في أمر اجتماع الناس وحياتهم واعتقادهم في إطار تديّني .**

ومحور هذه الفرضية هو القدرة على تأصيل تشريع جديد لمشكلة مُحدثة، والمعنى هنا هو قدرة النمط الناشئ على بسط أحكام شرعية عقائدية أو فقهية في مسائل مُستجدّة تخص معاش الناس وحاجاتهم واعتقادهم ضمن إطار تشريعي لا يخالف أصول الدّين، وقد يلزم في هذا السياق أن يتمتّع النمط بقدرة تأويلية لنصوص مصادر التشريع للدّين، أو استخدام القياس في بسط الأحكام الجديدة، ومن الأمثلة المثبتة لهذه الفرضية ما ذكرناه من أمر المعتزلة حيث قلنا حسب ما ذكره جارالله (1974) أن المعتزلة نشأت تحت تأثير أربعة عوامل : حل المشاكل بين المسلمين، أثر الديانات الأخرى، والدفاع عن الدّين الإسلامي، والفلسفة .

وعليه تكون هذه القدرة على حل تلك المشاكل القائمة في زمانهم من أبرز عوامل نشأتهم، ومن الأمثلة الواضحة الأخرى على أهميّة القدرة على حلّ المشاكل القائمة ما بيّناه من أمر نشأة التصوّف الطرقي، الذي عالج إشكالية كبرى في بداية نشأته تمثّلت في قدرته على التعايش بين عدّة أنماط تديّن اسلاميّ كانت في زمانه، وأيضا قدرته وميله للتعايش مع الديانات الأخرى التي كانت سائدة في المجتمعات ذات الأصول والثقافات المزيجة كمجتمع قونيا ومجتمع بغداد ومجتمع الإسكندرية وغيرهم .

إن فرضية القدرة على حلّ المشاكل القائمة هي محور متّصل بين نشأة النمط وتطوّره واستمراره، وكلّما كان النمط الناشئ مرن في هذا السياق، ولديه من القدرات التشريعية ما يكفي لمجاراة التبدلات الاجتماعية، كان أقدر على الاستمرار والسيادة .

**الفرضية الخامسة: التديّن الفردي، كضرورة انتقالية .**

ذكرنا في مقدّمة الرسالة أن نشأة النمط مرتبطة بتبدّل الاعتقاد، وأن تبدّل الاعتقاد هو أمر بطيء نسبيا، ويواجه بمقاومة شديدة من داخل الجماعات، وهذه المقاومة تُعالج في غالب الأحيان بما يُعرف بالتديّن الفردي، والتديّن الفردي هو سلوك عفوي يقوم به الفرد، يعتزل بموجبه جميع أنماط التديّن السائدة في مجتمعه، بصفتها حسب اعتقاده ما عادت تُلبّي احتياجاته، وتقف عقبة في وجه تقدّمه، وأن الانتماء لها بات يُشكّل كلفة على الفرد، سواءً كانت كلفة اجتماعية أو أمنية أو

اقتصادية أو غيرها، ممّا يُشكّل حالة مُقاومة صامتة لما هو سائد، مع ميل الفرد إلى التمسك بدينه خارج إطار أي نمط من الأنماط السائدة .

والحقيقة أن حالة التديّن الفردي هي حالة مؤقتة تسبق نشوء النمط الجديد إن كانت حالة عامّة، بمعنى ميل نسبة لا بأس بها من المجتمع إلى التديّن فرديا، والجدير ذكره هنا أن هذه الحالة لا تلبث إلا أن تتمأسس، فبصفة الانسان كائن اجتماعي يبحث عن الاجتماع، فإن التديّن الفردي هو حالة فاصلة في الانتقال من نمط إلى آخر، فالفرديّون الذين اعتزلوا الأنماط السائدة وبمجرد بداية ظهور نمط جديد يراعي احتياجهم ضمن الفرضيات الأربع السابقة التي ذكرناها سيلتقون حوله ويتبنّونه .

الأمثلة على هذا كثيرة، فبداية من المعتزلة، الذين اعتزلوا الأنماط السائدة من التفكير في زمانهم، ومرّوا بالتديّن الفرديّ ثم أسسوا للاعتزال، ومرورا بالتصوّف الطرقي وبروز مفهوم الخلوة الذي نراه عند الأوائل من ابن عربي والرومي والتبريزي وغيرهم، وصولا إلى ما قبل ظهور السلفية المعاصرة التي ثبّت المؤرخون حالة الاعتزال والتديّن الفرديّ التي سبقت ظهور دعوة محمّد بن عبد الوهّاب.

**تطوّر النمط وأفوله**

تشكّل نظرية دوغلاس في التّغيّر الاجتماعي إطارا جيدا لدراسة الجماعات، والتي أشرنا إليها تفصيلا في الإطار النظري لهذه الدراسة، وحيث أن النمط التديّني يخضع بعد تمأسسه لقواعد التغيّر الاجتماعي باعتباره أمسى (جماعة)، فإن طرح دوغلاس يصبح مفيدا في فهم العلاقات داخل هذه الجماعة وما يترتّب عليها من تطوّر للجماعة أو أفول للنمط.

وبناءً على التحليل الذي تقيمه دوغلاس (Douglas)، تبرز مجموعة من الأنماط الاجتماعية ويعبر كل منها على نمط حياة ما، وبذلك بحسب درجة محوري الجماعة والشبكة، وموقع كل نمط منها، حيث يعبر كل نمط عن طبيعة معينة للعلاقات بين الأفراد، وعن مجموعة من التصورات عن طبيعة التنظيم والعلاقة مع الأشياء. وهذه الأنماط الخمسة هي : المساواتي والتراتبي والفرداني والقدري والانعزالي.(Douglas, 1999) .

**1 .النمط المساواتي: شعور جماعي قوي، تشبيك ضعيف. وينطبق في دراستنا على النمط التقليدي في الإسلام .**

تعتبر الممارسة الاجتماعية للأفراد في هذا النمط مرتبطة ومحاطة بالحدود التي تحيط بالجماعة وتحفظها، حيث يكتسب الأفراد وجودهم ومعنى حياتهم من خلال وجودهم في الجماعة، وكلما ازدادت علاقة الفرد بالجماعات الأخرى أو بأفراد من خارج الجماعة ضعفت درجة ضبط الجماعة. وينقسم الأفراد بالنسبة لهذا النمط إلى محليين وأجانب، أي نحن والآخرون. والسلوك الفردي في هذا النمط يرتبط باسم الجماعة وتمثيله لها، ونظراً لطبيعتها القائمة على المساواة، فإن هذا النمط يميل إلى إخماد الفروقات الفردية، ولكن قد تظهر على السطح فصائل أو تيارات تحاول السيطرة من داخل الجماعة. ولكن بحكم ضعف درجة التشبيك في هذا النمط تغيب التقسيمات والتفريقات الداخلية والتنظيم وتحديد الأدوار الاجتماعية للأفراد، ولذلك يتسم شكل العلاقة بين الأفراد في هذا النمط بالغموض، ويصعب فيه توضيح حقوق الأفراد؛ لأنها تبقى متضمنة فيص بنية الجماعة. ولا تكون هذه الجماعة مؤهلة لحل المشاكل الداخلية، والأمر الوحيد الذي يمكن تطبيقه هو إقصاء الأفراد من الجماعة او انسحابهم منها .

**2 .النمط التراتبي: شعور جماعي قوي، تشبيك قوي. وينطبق في دراستنا على نموذج الاخوان المسلمين كنمط حركي . وكذلك على نموذج ولاية الفقيه كنمط حركي، وعلى التصوّف الطّرقي كنمط صوفي .**

ترتبط الممارسة الاجتماعية في هذا النمط بالجماعة التي يعيش ضمنها الأفراد، وتبقى محدودة بها مثلما هو الحال في النمط المساواتي، ويكتسب الأفراد وجوده ومعنى حياتهم من خلال وجودهم في الجماعة، وكلما ازدادت علاقة الفرد بالجماعات الأخرى أو بأفراد من خارج الجماعة ضعفت درجة ضبط الجماعة. وفي هذا النمط لا ينقسم الأفراد إلى محليين وأجانب وحسب، بل يتعدى ذلك إلى تقسيم المراتب بين الناس بناءً على وجودهم ضمن الجماعة أو خارجها.

ويمثل السلوك الفردي اسم الجماعة ويعبر عنها، ولكن على عكس النمط المساواتي، يتسم النمط التراتبي بدرجة عالية من التنظيم والتقسيم؛ نظراً لقوة التشبيك فيه، فهناك أدوار اجتماعية محددة وتوزيع مضبوط للموارد والأدوار على الأفراد. ويقوم هذا النمط بإدارة نمط العلاقة بين الجنسين ويضبطها بناءً على معاييره الاجتماعية وقواعده التنظيمية. ويتم تبرير حالة الاختلاف بين الأدوار واختلاف المراتب بأن الحياة لا يمكن أن تُعاش إلا بهذه الطريقة، وأنه الوسيلة الوحيدة للانسجام والاندماج.

ويمتلك هذا النمط قدرة عالية على حل المشاكل الداخلية التي تحدث في الداخل، ويتضمن ذلك عمليات التطوير وتغيير الأدوار وتقليص دور الأفراد وإعادة التعيين والتعريف. ويعمل هذا النمط على فرض واجبات وضرائب على الأفراد بحكم وجودهم فيه، وذلك لضمان التزامهم وانصياعهم، ويتحدد مجال حركتهم أيضاً. ويعمل كلا النمطين المساواتي والتراتبي على تطبيق وفرض عقوبات على أفرادهما في حال عدم الالتزام، وكلما ازدادت قوة الجماعة ازدادت ثقتها في تطبيق العقوبات على أفرادها مهما كانت قاسية، وقد تشكل هذه العقوبات ـ أحياناً ـ سبباً في انسحاب الفرد منها لعدم تحمله لقوانينها وعقوباتها.

إن استقرار هذا النمط والمحافظة على ثبات علاقته الداخلية يعتمد على مدى قدرة الجماعة في جذب والحفاظ على المعارف، وفي إغلاق المنافذ أمام المجتمع الخارجي، من ناحية عدم دخول أفكار أخرى أو أشخاص من الخارج، وإلا سيهتز بناء الجماعة ويضعف أمام المؤثرات، ويصبح الأفراد منفتحين على أفكار ومعارف من خارج إطارها. عندما يضعف التزام الفرد تضعف الجماعة، وفي كل مرة ينصاع فيها الفرد لمعايير الجماعة تزداد قوتها وقدرتها على تبرير وجودها، ودرجة تحكمها بالأفراد، وبحكم مواصفات هذا النمط فإنه يشكل جماعات كبيرة الحجم.

**3 .النمط الفرداني: جماعة ضعيفة، تشبيك ضعيف. وينطبق على حالة التّديّن الفردي التي تسبق نشوء النمط، وكذلك تظهر في فترة أفول النمط.**

وهو نمط اجتماعي يتسم بالتنافسية وباستقلالية الفرد، وبحكم تعريفه، تكون الممارسة الاجتماعية للفرد فيه غير مقيدة بأيّة حدود خارجية، وجميع المعايير قابلة للتفاوض والمناقشة والتبدل بحسب الفرد.

وفي هذا النمط تتسم العلاقة بين الأفراد بعدم الوضوح، ولكن يستطيع الأفراد التفاعل مع بعضهم بحرية، ويمكن تشبيه هذا النمط بالسوق الحرة متنوعة الموارد. فالوصول إلى المعارف سهل جداً، عدا عن تنوع تلك الموارد، والكاسب الأكبر في هذا النمط هو الفرد الذي يستطيع الاستفادة بشكل كبير من الموارد والمعارف القائمة والفوز على منافسه الأفراد، ويعتمد معنى الحياة فيه على مبدأ تحقيق الذات.

وبحكم ضعف التشبيك في هذا النمط، يمنح الأفراد مساحة حرة وتنافسية ينفتحون فيها على العديد من الخيارات، ولكن تبقى هذه المساحة التنافسية الحرة معرضة إلى امكانية احتكار أحد الأفراد لإمكانياتها أو وضع حدود على ما يملك.وعلى عكس النمط التراتبي، يمتلك الأفراد

في هذا النمط حرية في التفكير والاطلاع على المعارف والاتصال مع الآخرين. ومن ضمن ما ينعكس فيه هذا النمط طبيعة العلاقات العمرية، فبحكم عدم وجود جماعة ومعايير، لا يعود هنالك أهمية لمن هو كبير ومن هو صغير؛ لأن الفرد يقع في سياق تنافسي، وذلك عدا عن كون الأفراد لا يتعاملون إلا مع من هم في جيلهم نفسه؛ وذلك بحكم سهولة هذه العلاقات وتلقائيتها وعدم خضوعها لقواعد الفروارق العمرية. ويتسم النمط الفرداني بعدم تدخل الناس في شؤون بعضعم بعضاً، إضافة إلى أنه يتسم بعدم اليقين وازدياد نزعة التأكيد على مبدأ تحقيق الذات، فعندما تضعف الشبكة، تصبح جميع الخيارات مفتوحة مما يقلل من درجة اليقينية ويعزز التشكيك في المبادئ الأساسية التي قد يستند إليها البعض في الأنماط عالية التشبيك، ومع عدم وجود مركز محدد في هذا النمط الثقافي، يصبح كل فرد مركزاً في العالم. وكلما كان الفرد أكثر استقلالية في قراراته، وأكثر قدرة على اختيار علاقاته بحرية، كان أقرب إلى النمط الفرداني.

4. **النمط القدري: جماعة ضعيفة، تشبيك قوي. ينطبق هذا النمط على التديّن الرسمي بشكل عام.** يتسم هذا النمط بتقييد نمط العلاقات بين الأفراد، وبضعف استقلالية الفرد فيه، ويستمد السلوك الفردي من التسيمات الاجتماعية القائمة والمعرفة مسبقاً، ولا يجد مقابلاً من وجوده في هذا النمط، وبحكم عدم وجود جماعة تحوي الفرد في هذا النمط، يكون الفرد مستبعداً من الانتماء إلى أي جماعة. .
5. **النمط الانعزالي: وهو نمط لا يتحقّق إلا لدى عدد قليل من الأفراد، حيث يُعبّر عن انسحاب الفرد بالكلية من جميع الأنماط والانعزال عنها وعن المجتمع بشكل كامل، والفرار من كل أشكال العلاقات الاجتماعية وأنماط الضبط الاجتماعي، كأن يخرج الفرد إلى جبل أو غابة أو أي مكان خارج هذه التفاعلات .**

ما نضيفه بما يتعلق بتطوّر الأنماط وتفاعلاتها الاجتماعية أن التداخل بين الأنماط الدينية قد يحدث، أي أن الأدوات والتمثّلات الاجتماعية للنمط قد تتشابه مع نمط آخر في فترة مُعيّنة تبعا للحاجة، فمثلا نجد أن النمط الصّوفي قد يستخدم أدوات حركية ( الزوايا والتكايا لدى التصوّف الطرقي في مقابل دور الحسينيات لدى ولاية الفقيه الحركية) .

أما بما يتعلّق بأفول النمط، فنشير بداية إلى أن الأفكار لا تموت، واستنادا لهذه القاعدة فإن أنماط التديّن عموما تأفل لغاية اللحظة الاجتماعية التي تستدعيها، وقد رأينا ذلك بوضوح لدى النمط التقليدي، فالفترة الفاصلة بين ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهّاب تُمثّل فترة أفول للنمط، وقد

استحكم فيها النمط الصّوفي، ولما استدعت الحاجة الاجتماعية ظهور النمط التقليدي ثانية، وجدناه يضرب بقوة في البيئات التي استدعته.

اجمالا ترى دوغلاس أن هناك عدة أسباب تدعو الأفراد للانسحاب من الجماعة، مثل ضعف الجماعة في مواجهة الخارجين عنها، وفي تعاملها مع الصعوبات والمشاكل المختلفة بطريقة متشابهة، أو بسبب ضعف القيادة.

وينزع الفرد للخروج من الجماعة عندما تزداد التكلفة والتضحيات التي يقدمها في أثناء وجوده في الجماعة في مقابل المنافع والمصالح التي يحققها معها؛ أي عندما يصبح وجوده فيها مكلفاً له ومن دون مقابل. وعندما تضعف القيادة وتنخفض قيمتها الرمزية فإن ذلك يؤثر على الاتزان الوظيفي للجماعة، وبالتالي يشكل تهديداً لخروج الفرد من الجماعة التي كان ينتمي لها، لشعورهم بضعفها في إدارة الخلاف الداخلي.

وعلى العموم ترى الدراسة أن تبدّل العوامل الاجتماعية التي نشأت فيها أنماط التديّن الإسلامي هي ذاتها كفيلة بنشوء نمط جديد أو تطوّره أو أفوله .

## السّؤال الثالث: ما أبرز سمات عصر التنوير من الناحية الدّينية

يصعب الحديث عن مستقبل أنماط التديّن الإسلامي دون التعريج على مآل التديّن المسيحي، أو ما بات يُعرف بالتنوير الأوروبي، أو عصور الأنوار والنهضة .

والحقيقة وكما هو معلوم فإن دراسة التنوير الأوروبي بشكل وافي، أمر بالغ الصعوبة، ومع ذلك فإن تسليط الضوء على ما يعنينا في إطار إجابة سؤال الدراسة هو من الضرورة بمكان، حيث درج مجموعة من الباحثين على إيجاد مقاربة بين أنماط التديّن الإسلامي وأنماط التديّن المسيحي، من حيث ظروف التشكّل والمآلات (زيدان، 2013)، وكنتيجة فنحن بحاجة إلى فهم ما حدث في أوروبا ابتداءً بالقرون الوسطى ومرورا بعصر النهضة ثم الأنوار والحداثة بما يعنينا في سياق هذه الدراسة، أي من ناحية الاجتماع الديني، وما أثر به من ظروف سياسية واقتصادية أدّت إلى ما هي - أي المجتمعات الأوروبية- عليه اليوم، ومن ثمّ فيلزمنا عرض ذلك على البنية الاجتماعية والدينية للمجتمعات الإسلامية وأنماط التديّن في الشرق الأوسط .

### مفهوم التنوير ومدلولاته في الفكر الأوروبي

يبدو أن ديكارت René Descartes (1596 - 1650) كان أول من استخدم مصطلح التنوير ( أو النور) بالمعنى الحديث المفصول عن المعنى الديني، أو الإنجيلي . فهو يتحدث مثلاً

عن النور الطبيعي، الذي يقصد به ما يلي : مجمل الحقائق التي يتوصل إليها الإنسان عن طريق استخدام العقل فقط . ولكن ديكارت لا يستخدم هذا المصطلح كسلاح ضد الدين أو بالأحرى ضد رجال الدين كما سيفعل فيما بعد فولتير أو ديدرو . إنما يستخدمه ضمن سياق الاحترام الكامل للقيم الدينية . يقول مثلاً في كتابه مبادئ الفلسفة : إن مَلَكة المعرفة التي وهبنا الله إياها والتي ندعوها بالنور الطبيعي لا تلحظ أبداً أي شيء إلا وهو صحيح في ما تلحظه . وجاء بعده لايبنتز Leibniz (1646- 1716) لكي يستعيد نفس الفكرة ويقول : إن العقل هو سلسلة الحقائق التي نعرفها بواسطة النور الطبيعي ( أو الضوء الطبيعي) الذي وهبنا الله إياه . لكن من بين جميع تلامذة ديكارت نلاحظ أن مالبرانش Malebranche (1638- 1715) هو الذي استخدم المصطلح وأحبه إلى درجة الهوس . فهو يتكرر لديه بكثرة هائلة إلى حد أنه يزاحم مصطلح الطبيعة أو العقل. (صالح،2005)

ثم يجيء المفكر البروتستانتي بيير بايل Bayle (1647- 1706) لكي يغلّب، ولأول مرة في تاريخ الفكر، النور الطبيعي على النور فوق الطبيعي، من دون أن ينكر الثاني . وهذا العمل يعتبر خطوة جديدة في اتجاه التحرر من اللاهوت الديني والتوصل إلى العَقْلَنة الكاملة لاحقاً.

وملخص كلام بايل، هو أن الله نفسه لا يمكن أن نتوصل إلى فهمه أو الإيمان به، إلا إذا كنا نمتلك مسبقاً النور الطبيعي للعقل . وبالتالي فالعقل هو الأول، ولكن بايل لم يتجرأ على الذهاب إلى أبعد من ذلك لكي يفصل كلياً بين النور الفوقي/ ونور العقل، لأن ذلك كان يشكل ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة لزمنه. ولكنه سيصبح ممكناً التفكير فيه في زمن فولتير وديدرو، أي بعد أقل من مائة سنة. هكذا نجد أن العقل يتقدم بشكل بطيء، ولكنه يتقدم. فالعقل البشري لم يتحرر من اللاهوت الديني المسيحي دفعة واحدة، وإنما على دفعات، وتشهد على ذلك بشكل ساطع، تجربة الفكر الأوروبي التي نستعرضها هنا. والواقع أن كلمة " الأنوار" (بالجمع)، راحت تزاحم كلمة النور (بالمفرد)، بل وتحل محلها في أحيان كثيرة. وهكذا أصبحوا يتحدثون عن عصر الأنوار، أو فلسفة الأنوار، أو الأنوار الطبيعية للعقل. (صالح، 2005)

مهما يكن من الأمر، فإن مصطلح التنوير راح يتخلص تدريجيا من الهالة الدينية المسيحية لكي يدل على عصر بأسره: هو عصر التحرر العقلي والفكري في القرن الثامن عشر. وعندئذ راح يتخذ شكل المشروع الفكري والنضالي الذي يريد تخليص البشرية الأوروبية وغير الأوروبية من ظلمات العصور الوسطى وهيمنة رجال الكنيسة.

يرى بعض كبار الؤرخين المعاصرين أن فونتنيل Fontenelle (1657- 1757) كان أول من احتفل بموضوع عصر التنوير. وكانت ثقته بالجنس البشري ومستقبله تعود إلى التقدم الذي حققه العلم في عصره، وبخاصة العلم الرياضي والفزيائي. وعلى الرغم من حذره ورزانته إلا أنه عبر عن فرحته الغامرة بالتحولات التي طرأت على الحياة الثقافية الفرنسية. يقول مثلاً: ((منذ فترة قصيرة انتشرت في بلادنا روح فلسفة جديدة كلياً تقريباً. إنها عبارة عن نور لم يتح لأسلافنا أن يستضيئوا به، وكان من حظنا)). وفي مكان آخر يقول أيضاً: (( نحن مستضيئون بأنوار الدين الحقيقي، وأعتقد ببعض أشعة الفلسفة الحقيقية. نحن الآن أكثر استنارة بألف مرة من أناس العصور السابقة الذين اخترعوا الخرافات والخزعبلات)).

ولكن حتى لحظة فونتنيل، فإن مفهوم التنوير لم يكن ينطوي على أي نقد ـ صريح على الأقل ـ للفكر الديني. والواقع أن فونتنيل عاش وكتب بشكل أساسي في النصف الأول من القرن الثامن عشر. ونحن نعلم أن المعركة بين العقلانيين والمتدينين لم تندلع فعلياً إلى في النصف الثاني منه، وبخاصة بعد عام 1760 عندما أخذت تصدر كتب روسو الأساسية، وكذلك كتب ديدرو وفولتير، والبارون هولباخ، وعديدين سواهم. صحيح أن مفهوم القرن المستنير أو عصر الأنوار كان موجوداً في النصف الأول من القرن ولكنه لم يتحول إلى شيء يشبه القاعدة أو شعار إلا بعد نصفه الثاني حيث برز حدث فكري أساسي هو: صدور الانسيكولوبيديا الشهيرة، أي الموسوعة التي أشرف عليها ديدرو Diderot (1713- 1784). فهذا المشروع الفكري الكبير هو الذي جمع التنويريين حوله من شتى المشارب والاختصاصات، ومعلوم أن البيان التمهيدي للموسوعة والذي كان ديدرو قد كتبه صدر عام 1750، وأما الخطاب الافتتاحي فقد صدر بخط دالمبير عام 1751. والموسوعة بكل أجزائها ليست إلا تجميعا لمنجزات التنوير التي كانت قد حصلت طيلة نصف القرن الماضي. إنها محصلة ختامية لجميع المعارف والعلوم التي كانت متوافرة في ذلك العصر. (صالح، 2005)

نلاحظ أن كلمة الأنوار ترد كثيراً في الموسوعة الشهيرة. ففي إحدى مقالاتها يقيم ديدرو تضاداً بين العصر المستنير وعصر الظلمات والجهل. وفي مكان آخر يردّ على أولئك الذين يخشون من أن تنتكس البشرية الأوروبية وتسقط في الظلمات مرة أخرى ويقول: ((لا داعي لهذا الخوف، فظلمات الجهل لم تنحسر في أي عصر كما حصل في عصرنا، والفلسفة تتقدم بخطوات عملاقة، والتنوير يصاحبها ويتلوها)). وفي مكان آخر يقول ديدرو ((إنّ الفلسفة الصحيحة التي ينتشر نورها ويشع في كل مكان أخذت تدخل أكثر فأكثر إلى الأديرة والكنائس المسيحية)).

**إرهاصات التنوير**

تُعدّ القرون الوسطى المتأخرة بالنسبة للتاريخ الأوروبي فترة مخاض التنوير، أو البيئة التي بدأت تتشكّل فيها أولى بذور النهضة وعلامات التغيير، حيث يرى بعض المؤرخين أن القرنين الثالث عشر والرابع عشر شكّلا بداية التململ وارتفاع الدعوات لتجديد فكري وديني (أنظر بيشوب، 2004)، وفيما يلي سنستعرض هذه الفترة التاريخية على شكل نقاط :

أولا : أبرز سمات عصر ما قبل التنوير(صالح، 2005)

أ. **هيمنة العقدة اللاهوتية المسيحية على العقول.** إذا كان هنا نمط إنساني لا يمكن تخيُّله في تلك العصور فهو المفكر الخارج عليها، أو الإنسان المتحرر من الشعائر والطقوس. صحيح أنه قد وجدت شخصيات فكرية كبيرة في تلك العصور، أو وجد فلاسفة مهمون، ولكنهم كانوا جميعاً خاضعين لأولوية العقيدة اللاهوتية، وذلك لأن الخروج عليها كان يشكل ما ندعوه الآن باللامفكَّر فيه، أو بالمستحيل التفكير فيه. كان الخروج من القفص والتفكير في الهواء الحر الطلق أمراً مستحيلاً. كان العقل مذعناً مطيعاً، وكانت الفلسفة خادمة لعلم اللاهوت الكنسي. وسوف تتمثل كل محاولات الفكر بعد القرن السابع عشر في كيفية الخروج من القفص. وسوف تستغرق هذه العملية عدة قرون .

ب. **صورة الإنسان المتشائم، الضعيف، الخائف من ارتكاب الخطايا والذنوب في كل لحظة.** كانت هذه الصورة سائدة على مدار القرون الوسطى، ولكنها كانت أكثر قتامة أثناء العصور الوسطى الواطئة، أي التي استمرت منذ القرن الخامس وحتى القرن العاشر، بل وحتى القرنين الحادي عشر والثاني عشر. بعدئذ ابتسمت الأمور قليلاً وأخذ الإنسان يثق بنفسه أكثر فأكثر بسبب انتشار العلم والعقلانية والثقافة العربية واليونانية في القرن الثالث عشر. باختصار كانت الخطيئة الأصلية تلاحق الإنسان المسيحي في العصور الوسطى ولم يكن يعرف كيف يتخلص منها، ولم يكن واثقاً أنه سينجو بروحه في الدار الآخرة. فإغراءات الشيطان دائماً مستمرة، وتصعب مقاومتها باستمرار .

ج. **الزهد في الحياة الدنيا واحتقارها واعتبارها دار عبور إلى الحياة الحقيقية، حياة النعيم والخلود في الدار الآخرة.** وبالتالي لا ينبغي على الإنسان أن ينال من متع الأولى إلا القليل، أو حتى اللاشيء إذا أمكن. وكلما افتقر الإنسان أصبح أقرب إلى الله، وكلما اغتنى وبطر ابتعد عن الله. وبالتالي فإن الفقر لم يكن يمثل عاراً أو عيباً في القرون الوسطى، بل على العكس كان دليلاً على التقى والورع والقرب من الله. إذ ما جدوى الاهتمام بهذه الحياة الدنيا

وتجميع الأموال والأرزاق إذ كانت فانية زائلة وإذا كانت الحياة الحقيقية هي في الآخرة وليست فيها. وكلما أصيب الإنسان بالمصائب شعر بالسعادة أكثر لأن الله يبتليه ويمتحنه بذلك، وسوف يكافئه على صبره وتحمُّله وصلابة إيمانه في الدار الآخرة. وكان أكثر شيء يخشاه إنسان العصور الوسطى هو ألا يحظى بعفو الله ومرضاته يوم القيامة. لذلك كان دائماً قلقاً على آخرته ومصيره.

د. **هيمنة العقلية الرمزية أو الخيالية على وعي الناس.** بمعنى أنهم كانوا سريعي التصديق لما يروى لهم، وكلما كانت الحكاية بعيدة عن الواقع ومبالغاً فيها كانت أقوى وحظيت بإعجابهم أكثر. من هنا سر تعلُّقهم بالمعجزات وبكل ما هو ساحر خلَّاب أو خارق للعادة. فبما أن الوعي التاريخي أو الواقعي المحسوس كان ضامراً لديهم، فإن الوعي الأسطوري أو الرمزي كان يتغلب عليه إلى حد كبير. وهذا على عكس إنسان الحداثة الذي أصبح واقعياً أو علمياً أكثر مما ينبغي (أنظر النزعة المادية والحسابية الباردة للإنسان المعاصر). لكي نفهم نظام الفكر القروسطي في الغرب ينبغي أن نعلم أنه كان يرتكز على قاعدة المسلمات اللاهوتية المسيحية بشكل كلي حتى القرن الثاني عشر الميلادي على الأقل. بعدئذ دخلت فلسفة أرسطو وشكلت الدعامة الثانية للمشروعية المعرفية. يقول إيتيان جيلسون، أحد أكبر مؤرخي الفلسفة في العصور الوسطى ما يلي: (( كما أن فكر الفيلسوف في أيامنا هذه لا يمكن أن يتم إلا على قاعدة المبادئ العامة للعلوم التاريخية والاجتماعية، فإن فكر الفيلسوف في العصور الوسطى لم يكن يتم إلا على قاعدة العقيدة اللاهوتية المسيحية. كان الناس آنذاك يسبحون هنيئاً مريئاً في عالم الإيمان الديني مثلما نسبح نحن الآن في عالم العلم والتكنولوجيا. وكما أننا لا نناقش أولوية العلم اليوم، فإنهم ما كانوا يناقشون أولوية الإيمان ولا يطرحون عليها أي سؤال)).

يلخص روجيه بيكون هذا الموقف بما معناه: (( لا يوجد إلا علم واحد، كامل وتام أعطاه الله للإنسان من أجل التوصل إلى غاية واحدة: هي النجاة في الدار الآخرة، دار النعيم والخلود. وهذا العلم متضمَّن كله في الإنجيل. ولكن ينبغي شرحه وتفسيره عن طريث القانون الكنسي والفلسفة. وكل ما هو مضاد لهذا العلم المقدس أو غريب عنه فهو خاطئ ولا معنى له))

ولم يكن أناس القرون الوسطى يصدقون شيئاً إلا إذا كان له سند في الماضي، وبخاصة لدى السلطات العليا المأذونة للعقيدة المسيحية. إذ يكفي أن تقول بأن أحد آباء الكنيسة قد ذكر هذا الشيء لكي يصدقه الناس من دون مناقشة. ينبغي أن تنقل كلامك دائماً عن سيدات الماضي أو تدعمه بأقوالها لكي يحظى بالموافقة الفورية. ولا يخطر على بال أحد عندئذ أن يتحقق من صحة

هذا الاستشهاد أو هذا النقل عن القديسين القدماء. لا يكفي أن تقول فلان عن فلان، أو قال بولس أو بطرس لكي يصدق الناس. هكذا نجد أن التعلُّق بالماضي أو مرجعية الماضي كانت قوية جداً. وكانوا يخشون أي تجديد ويعتبرونه بدعة شيطانية. وكانت الكنيسة تسارع إلى إدانة البدع. وقد فتحت مكتباً للتفتيش: أي لملاحقة البدع والزنادقة والخارجين عن "الطريق المستقيم"..

**ثانيا : المناظرة الكبرى بين العقل والإيمان :**

يقول إميل دوركايم عن الصراع بين العقل والإيمان في تلك الفترة ما يلي : (لقد أدخلت المنهجية المدرسانية (أو السكولائية) بذرة العقل إلى رحم العقيدة الدينية، في الوقت الذي رفضت فيه إنكار هذه العقيدة. وحاولت أن تقيم توازناً بين هاتين القوتين الكبيرتين اللتين كانتا تسيطران على أناس القرون الوسطى: قوة العقل الأرسطوطاليسي، وقوة العقيدة المسيحية. وفي هذا التوازن الحرج كانت تكمن عظمتها وبؤسها في آن معاً. لقد قدمت لنا تلك الفترة المعذّبة والقلقة مشهداً مأساوياً ومثيراً حقاً. فقد كانت شديدة البلبلة والاضطراب. وكانت متمزقة تتراوح بين احترام التراث وبين جاذبية الفكر الحر أو التفحص الحر للظواهر والقضايا. كانت تتراوح بين الرغبة في البقاء مخلصةً للكنيسة المسيحية، وبين الحاجة المتزايدة للفهم والتعقُّل. فهذه العصور التي صوَّروها أحياناً وكأنها غاطسة في نوع من السكون والفتور العقلي، لم تعرف هدوء الروح ولا طمأنينة البال. لقد كانت منقسمة على نفسها ومشدودة في عدة اتجاهات متضادة. لقد كانت العصور الوسطى إحدى اللحظات التي شهدت فيها الروح البشرية القدر الأكبر من التوتر والغليان والمخاض. لقد كانت فترة زرع البذور وتمهيد الأرض، ولم تكن فترة الحصاد. فالحصاد جاء فيما بعد، في العصور التالية، وسط الفرح وبهجة الشمس، وفي عزّ تألق القرنين السابع عشر والثامن عشر) . (شينو، ١٩٥٧).

ويقول غيوم الكونشي أحد أوائل الاتجاه العقلاني في المسيحية الأوروبية الذي كان معاصرا للغزالي من الجهة الإسلامية أو جاء بعده بقليل، يقول مهاجما الاتجاه الأصولي المغلق في المسيحية : ((بما أنهم يجهلون قوى الطبيعة فإنهم يريدون أن ينضمّ الجميع إليهم في جهلهم هذا. إنهم يرفضون كل بحث أو تقصٍّ عن الحقائق ويريدوننا أن نؤمن بشكل ساذج على طريقة الفلاحين: أي دون أن نبحث عن أسباب الظواهر أو عللها. ونحن نقول بأنه ينبغي البحث عن كل شيء أو عن كل ظاهرة طبيعية. وإذا ما علموا بأن شخصاً ما يقوم بالبحوث التجريبية فإنهم يشتبهون به ويتهمونه بالزندقة)). (صالح، ٢٠٠٥) .

يقول جورج غوسدوروف بهذا الصدد ما يلي:

((إن انبثاق العقلانية في أوروبا أثناء القرون الوسطى المتأخرة يعود كما هو معلوم إلى دخول الفكر الإغريقي. وقد دخل إلى أوروبا اللاتينية المسيحية بفضل وساطة العلماء العرب واليهود الذين ترجموا كتب أرسطو وشرحوها أو علّقوا عليها. إن الجغرافيا الثقافية للغرب القروسطي توضح لنا مدى أهمية الإحتكاك بين الثقافات المختلفة)).

وقد أعطت هذه الترجمات دفعة جديدة للعلم وأنعشته بعد أن كان نائماً أو راقداً. بل ووصل العلم الأرسطوطاليسي إلى ساحة اللاهوت المسيحي نفسه. ومن المعلوم أن اللاهوت كان يمثل أم العلوم طيلة العصور الوسطى، تماماً كالفلسفة في العصور الحديثة، وهو يعني علم الأشياء الإلهية. (صالح، 2005)

ثم جاء توما الأكويني وحاول تجاوز هذه الصعوبات عن طريق القول بوجود مجالين متمايزين تماماً للمعرفة: مجال خاص بالفلسفة، ومجال خاص بعلم اللاهوت والدين. وبالتالي فهناك حقائق للعقل وحقائق للإيمان، ولا ينبغي الخلط بينهما.

وهكذا أعطى قدوم توما الأكويني للفلسفة استقلاليتها الذاتية داخل مجالها الخاص، وكان بذلك أول فيلسوف "حديث" في القرون الوسطى. ولكنها كانت استقلالية نسبية. لنستمع إلى إيتيان جيلسون يصف الحل الذي اخترعه توما الأكويني من أجل إزالة التناقض بين العقل والإيمان:

(( قال توما الأكويني بأن مجال الفلسفة تابع كله للعقل، ومجال اللاهوت تابع كله للوحي، أي في نهاية المطاف للسيادة الإلهية. فمبادئ الإيمان هي معرفة، ولكن معرفة من نوع خاص. بمعنى أنها ذات أصل فوق طبيعي ومتضَمَّنة في صياغات لغوية لا نستطيع نحن كبشر التوصل إلى فهم كل مضامينها. ولكن ينبغي أن نقبلها كما هي على الرغم من أننا لا نفهمها. وأما الفلسفة فلا ينبغي أن تقبل أي شيء إلا على ضوء النور الطبيعي للعقل وإلا إذا كان قابلاً للبرهنة عليه من قبل مناهجها فقط. فالفيلسوف يحاجج دائماً عن طريق استمداد مبادئ محاجَّاته من الوحي)).

هكذا فصل توما الأكويني بين دائرتين للمعرفة والنفوذ: دائرة اللاهوت المتموضع داخل المجال الديني، ودائرة الفلسفة والعلم التابعة للمجال العقلي. وهكذا قام بعملية فكّ اشتباك بين الطرفين لكيلا يصطدما بعضهما ببعض. فمثلاً قِدَمُ العالم وخلود النفس هما حقيقتان تابعتان لمجال الإيمان ولا علاقة للفلسفة بهما. (صالح،2005).

**ثالثا : هجمة (الحداثة العربية) على أوروبا في القرون الوسطى**

وهذه نقطة تكثر المبالغة فيها، إلا أن وراءها حقيقة، فالتنوير الأوروبي تأثرت بداياته بالمفكرين العرب، وهنا لابد من الإشارة إلى تسمية القرون الوسطى بهذا الاسم، واعتبار كثير من المؤرخين أنها تسمية تخص أوروبا لوحدها، فالفترة التي تُحسب قروسطية لدى أوروبا هي فترة حداثية لدى العرب مثلا، والعكس صحيح !

كانت أول صدمة أيديولوجية قد جاءت من قبل ابن سينا لأنه كان أول من تُرجم إلى اللاتينية (سبق ابن رشد). وقد جاءت على هيئة ميتافيزيقا متركزة على مسألة الله المتعالي الذي يفوق كل وصف، وعلى مسألة الكينونة بصفتها كينونة. ولذا تلوَّن لاهوت ابن سينا بالبعد الأنطولوجي. ولكن امتزاج فكر ابن سينا بالأفلاطونية الجديدة جعله مقبولاً وسهلاً على الهضم والتمثُّل من قبل الفكر المسيحي المطبوع بالأفلاطونية منذ عهد القديس أوغسطينوس. بل وقد وصل الأمر بفيلسوف كنيتشه إلى حد اتهام المسيحية بأنها "أفلاطونية الشعب" ! وأما فكر أرسطو فقد استُقبل بشكل سيء جداً في البداية، أو قل إنه شكَّل صدمة موجعة للمسيحيين أكثر من غيره بكثير، وذلك عندما وصل إلى فرنسا حوالي عام 1200 قادماً عن طريق العرب. وكان سبب هذه الصدمة أطروحات أرسطو حول قدم العالم ( وليس استحداثه وخلقه)، وحول فناء الروح مع الجسد بعد الموت، وحول مواضيع أخرى أيضاً. وبالتالي فإن تصور أرسطو لله والكون غير مقبول من قبل المسيحية، ولا حتى من قبل الأديان التوحيدية مجتمعةً. وقد وجد المثقفون الغربيون أنفسهم في حيرة من الأمر: فإما أن يقبلوا بأطروحات أرسطو ويقعوا في تناقض واضح مع العقيدة المسيحية، وإما أن يتفاعلوا معها إلى حد ما ويبلوروا لاهوتاً فلسفياً جديداً قادراً على هضم مكتسبات العلم العربي وفلسفة أرسطو، في الوقت الذي يرفضون فيه مواقفها إذا ما وقعت في تناقض مع مبادئ العقيدة. وهكذا نكون قد عدنا مرة أخرى إلى مسألة الصراع بين العقل والإيمان، أو بين الفلسفة واللاهوت. والواقع أن فلاسفة العرب قد عانوا من هذه المسألة قبل فلاسفة المسيحية الأوروبية بقرن على الأقل. (صالح، 2005)

ولكن كيف دخلت الفلسفة العربية إلى أوروبا ومن خلال أرسطو؟ يقول آلان دو ليبيرا بأن المسحيين اللاتينيين، كانوا يصطدمون في كل مكان بالإسلام أثناء تلك الفترة. ففي الغرب كانوا واقعين في مواجهة عسكرية مع الموحّدين على أرض الأندلس. وفي الشرق كانوا يواجهون جيش الأيوبيين بقيادة صلاح الدين الأيوبي. ينبغي ألا ننسى أننا في عز الحروب الصليبية. وفي تلك الفترة من المواجهات السياسية الحامية كان الغرب الأوروبي لا يزال يتردد بين طريقين أو خطين

متباينين: خط الأفلاطونية، وخط الأرسطوطاليسية. كان لا يزال يتردد بين مدرسة الدير، وبين مدرسة المدينة التي أخذت تظهر هنا وهناك. والأولى أقرب إلى المثالية الأفلاطونية، والثانية أكثر تقبُّلاً للأفكار الأرسطوطاليسية. كانت المدن قد ابتدأت تظهر في أوروبا، وكذلك أخذ نظام البلديات يظهر ويتبلور. وكان له أثر كبير على تطور أوروبا فيما بعد. بل ويؤرَّخ للنهضة الأولى من خلاله. فالعمران أخذ يتكاثر ويتعقَّد ولم تعد مدرسة الدير التقليدية ( أي التي تقابل المدرسة القرآنية عندنا) بقادرة على تلبية كل متطلبات أبناء المدن. والواقع أن الثقافة الأوروبية لم تكن تعرف حتى ذلك الوقت إلا شيئاً يسيراً من فكر أرسطو وأفلاطون. كان عليهم أن ينتظروا سقوط طليطلة في يد الأسبان عام 1085 لكي تبتدئ بعده بخمسين سنة أكبر حركة ترجمة وتثاقف في تاريخ أوروبا: ترجمة الفلسفة العربية إلى اللاتينية. يقول آلان دو ليبيرا بالحرف الواحد: ((كانت ردة الفعل المعاكسة على الانتصار الإسباني هي إثارة أكبر حركة تثاقف شهدها العالم الغربي الناطق باللاتينية. فخلال بضعة عقود من السنين فقط راحت تتدفق على أوروبا الشمالية أجزاء كبيرة من الثقافة الفلسفية التي كانت قد تراكمت في أرض الإسلام منذ قرون عديدة. وكانت صدمة اللقاء(أو التثاقف) ذات عنف استثنائي، لكأن التاريخ قد انشطر إلى شطرين: ما قبل التثاقف مع العرب وما بعده. وأصبح أرسطو متوافراً كلياً في اللغة اللاتينية، وقد سبقه ابن سينا ببضعة أعوام فقط. ورافقه ابن رشد. وخلال ثلاثين سنة راح المسيحيون الناطقون باللاتينية يجدون أنفسهم مضطرين لاستيعاب ما كان العرب قد أمضوا في جمعه مدة ثلاثة قرون! وهكذا راحت حركة الدراسات ومراكز الترجمة والبحوث تنتقل من العالم العربي- الإسلامي إلى أوروبا الغربية. لقد انتهى عهد بغداد وقرطبة. وابتدأ عهد باريس وأكسفورد وبولونيا وبادوا)). وهكذا انتقل مشعل الفكر من العرب إلى الغرب. (صالح، 2005)

يمكن القول إن أول منع لفكر أرسطو قد حصل عام 1210، أي في بدايات القرن الثالث عشر، هذا الفكر الذي دخل عن طريق شروحات الفارابي وابن سينا أولاً، وليس عن طريق ابن رشد.

ابن رشد، الفيلسوف العربي، والفقيه القرطبي، سيكون أكبر الفلاسفة المظلومين ربما عبر التاريخ، طرد من قرطبة، وقُوّل ما لم يقل، مع أن أفكاره شكّلت تيارا فكريا كبيرا له ممثلوه في تلك الفترة في الجامعات الأوروبية ويُدعى بالتيار الرشدي .

يقول آلان دو ليبيرا :

(( لم يُسأ فهم أي فيلسوف ولم يُغتَب ويُنَمّ عليه مثلما اغتيب ابن رشد. وفي الوقت ذاته يمكن القول بأنه الفيلسوف المسلم الأكثر تأثيراً على الحضارة الكونية. إنه فيلسوف ويتحمل مسؤوليته بصفته تلك من دون أي أسف أو تراجع أو تردد. إنه فيلسوف بكل ما للكلمة من معنى. إنه فيلسوف جريء ومقدام أو حتى صلف ووقح بحسب رأي خصومه. إنه فيلسوف الحقيقة المزدوجة كما أُشيع عنه. ولكن خلاصة رأينا فيه هو أنه ذهب بعيداً في مجال الفلسفة بالنسبة لذلك الوقت. ووصل بالمسألة اللاهوتية – السياسية للفلسفة إلى مرحلة قصوى، وصل بها إلى مرحلة القطيعة. وقد فعل ذلك في وقت كانت فيه الفلسفة مدانة من قبل السلطات المدنية والدينية)). (صالح، 2005) .

**الروح العامّة لعصر التنوير**

كان دالمبير Jean le Rond d'Alembert (١٧١٧-١٧٨٩)، أحد فلاسفة التنوير وصديق ديدرو وفولتير، يقول بما معناه: لقد حصل منعطف تاريخي في وسط كل قرن من القرون الثلاثة الماضية. ففي منتصف القرن الخامس عشر ابتدأت الحركة الأدبية والفكرية المدعوة بعصر النهضة. وتشكلت عندئذ تلك الحركة الإنسانية (Humanism) التي حاولت المصالحة بين التراث المسيحي من جهة، والتراث اليوناني أو الروماني الوثني والفلسفي من جهة أخرى. وكان مركز إشعاعها إيطاليا. وفي منتصف القرن السادس عشر اندلعت حركة الإصلاح الديني الشهيرة بقيادة مارتن لوثر في ألمانيا. وفي منتصف القرن السابع عشر ظهرت الفلسفة الديكارتية التي تُعتبر بداية الحداثة الفلسفية، وأحدثت انقلاباً معرفياً في تصورنا للعالم. والآن ما الذي يحدث في منتصف هذا القرن الثامن عشر؟ يقول دالمبير موضحاً ومضيفاً: لقد حصل تغير هائل في أفكارنا. وسرعة هذا التغير تعد بالمزيد منه لاحقاً. لقد حصلت ثورة فكرية حقيقية ولن تستطيع إلا الأجيال اللاحقة أن تقيس حجمها وأبعادها، أو إيجابياتها وسلبياتها. فنحن لا نزال غاطسين فيها، وبالتالي فغير قادرين على رؤية كل ملابساتها. وتنقصنا المسافة الزمنية الكافية لذلك. ولكن يمكن القول كتشخيص أولي بأن عصرنا هو عصر الفلسفة. فإذا ما تفحصنا الحالة الراهنة للمعرفة عندنا لا نملك إلا أن نلاحظ التقدم الكبير الذي حققته الفلسفة. فعلم الطبيعة يكتسب يوماً بعد يوم معارف جديدة. وعلم الهندسة، إذ وسَّع حدوده، وصل بإضاءته إلى أجزاء الفيزياء الأكثر قرباً منه. وأصبح نظام العالم الحقيقي معروفاً ومكشوفاً لنا. ومنذ الأرض وحتى كوكب زحل، ومنذ تاريخ السماوات وحتى تاريخ الحشرات، راحت الفيزياء تغير وجه العالم، ومعها راحت كل العلوم الأخرى تقريباً تتخذ صورة جديدة. إن اختراع طريقة جديدة في التفلسف، والحماسة الكبيرة التي

ترافق هذه الاكتشافات، وعلوّ الأفكار الذي يولّد فينا مشهد الكون، كل هذه الأشياء هيَّجت في الروح نوعاً من التخمُّر القوي. وهذا التخمُّر راح يفعل فعله أو يولد تأثيره في كل الاتجاهات. راح يؤثر بعنف على كل شيء كنهر هادر يكسر كل سدوده. وهكذا أصبح كل شيء عرضة للمناقشة، والتحليل، والحلحلة على الأقل. (صالح، 2005).

فمبادئ العلوم الدنيوية وأسس الوحي الإلهي راحت تتعرض لذلك. وقل الأمر نفسه عن الميتافيزيقا، والذوق، والأخلاق، والموسيقى، ومناظرات اللاهوتيين الإجترارية أو السكولائية، وشؤون التجارة، وحقوق الحكام وحقوق الشعوب، وهكذا حصل غليان عام للروح في عصرنا وأُلقيت أضواء كاشفة على بعض الأشياء، وبقيت أشياء أخرى مغلَّفة بالظلام.

وهكذا فتح أمام البشرية الأوروبية فضاء عقلي جديد لم يعرفه التاريخ من قبل. من المعروف أن فكر العصور الوسطى كان يرتكز على اليقين اللاهوتي المطلق الذي لا يُناقش ولا يُمَسّ، والذي تضمن صحته، أو على الأقل تفرضها فرضاً عن طريق هيبتها العلوية النصوص التأسيسية للعقيدة المسيحية.

كان فولتير Voltaire ( ١٦٩٤- ١٧٧٨) قد أطلق شعاره الشهير ضد التعصب الديني المسيحي تحت العنوان التالي: لنسحق العار والشنار! وخاض معركة كبيرة ضد التزمت على المستوى الأوروبي ككل وليس فقط الفرنسي. لكن فولتير كان يضيف قائلاً بأنه لا يحارب الإيمان وإنما الخرافات والتعصب، ولا يحارب الدين وإنما الكنيسة كمؤسسة سلطوية قمعية. المشكلة هي أن الجيل الذي جاء بعده والذي اعتبره قائده الروحي والفكري لم يعد يعبأ بمثل هذه التمييزات الدقيقة. فراح يخلط بين الأمرين. لم يعد يميز بين الدين في سموّه وتنزيهه وتعاليه، وبين التجسيدات الأرضية له، أو الاستخدامات الانتهازية والسياسية له. وهنا وجه الخطورة في التجربة الأوروبية مع الدين، التي تحمل في طيّاتها الإيجابي والسلبي معاً. فالعلّة ليست في الدين ككل، ليست في الدين كتنزيه روحي يتعالى على صغائر الحياة الأرضية، وينفتح على المطلق، مطلق الله. العلّة ليست في الدين كحاجة داخلية للإنسان يتحصَّن بها أمام الموت وما بعد الموت، وإنما هي في الفهم المتعصب والمشوَّه لمبادئ الدين السمحة. وبالتالي كان ينبغي الخروج من فهم ماضويّ ضيق للدين من أجل التوصل إلى فهم حديث، واسع، حر. ولكن عملية الخروج هذه لم تكن سهلة على الإطلاق، فليس من السهل أن تنفصل عما شكّلك وصاغك عندما كنت لا تزال غضاً طرياً، ليس من السهل أن تنفصل عن العقائد والأفكار التي تشرَّبتها مع حليب الطفولة، كان ينبغي أن يحصل صراع أو نزيف داخلي حاد، وهذا ما حصل بالفعل، وأسال الحبر والدماء. ولم

تُحسَم المواجهة بين التنويريين والأصوليين إلا بعد معارك هائجة سجلتها صفحات التاريخ. على هذا المستوى من العمق ينبغي أن نموضع تجربة التنوير الأوروبي مع الدين، وإلا فلن نفهم شيئاً من شيء، ولن نتوصل إلى أي شيء. (صالح،2005).

وفي هذا الاطار يرى بشارة، (2015) أن الإصلاح الديني في أوروبا الذي كان السمة الرئيسية لعصر التنوير يندرج تحت أربعة عناوين رئيسية :

**أولا: لوثر**

حين طرح مارتن لوثر Martin Luther (١٤٨٣- ١٥٤٦) مآخذه على الكنيسة الكاثولويكية (أو علّق قضاياه الخمس والتسعين ضد صكوك الغفران البابوية على باب كنيسة جامعة فيتنبرغ كما يحبّ الناس أن يصدقوا)، في 31 تشرين الأول/ أكتوبر 1517، لم يكن هدفه أن يقوّم من جديد وحدة الدين والكيان السياسي، لكن كانت هذه نتيجة فعله. فقد سادت وحدة الدين والكيان السياسي المنظم قروناً عدة في الإمارات والممالك البروتستانتية، بنمط الكنائس الوطنية. طريق العلمنة متعرجة للغاية، والبروتستانتية التي يعتبرها علماء الاجتماع الفيبريون (نسبة إلى فيبر)عقلنة للدين ودنيوَة لسلوك المؤمن، بدأت كحركة أصولية تريد العودة إلى النص، وكتخلٍ عن تبعية الكنيسة في روما، والتمسك بوحدة الكنيسة المحلية والكيان السياسي.

لكن، خلافاً للممالك الكاثوليكية، تعلمنت هذه الكيانات بالتدريج، وذلك بمبادرة من مؤسسات السلطة الزمنية التي سيطرت على الدين، في تفاعل من مجتمع تعلمنَ نمطُ تدينه وبات أكثر دنيوية بالتدرّج ايضاً لأن المؤمن في البروتستانتية لا ينتظر إملاءات دينية وتفسيرات للدين من مؤسسة دينية منفصلة عن حياته اليومية، بل هو يعيش تدينه يومياً، ويتأثر تدينه أيضاً بمعاشه في حين بقي التدين منفصلاً عن الممارسة الدنيوية في الكاثوليكية، ومن هنا نشأت العلمانية في المجتمعات الكاثوليكية بصورة ردات فعل حادة متأخرة، أو ثورة على الكنيسة الكاثوليكية وتهميشات للأنسنية الدينية في عصر النهضة.

يستمر بشارة، (2015) بالقول أنه وقبل مارتن لوثر بما يقارب القرنين ارتفع صوت جون ويكليف John Wyclif (1330- 1384)، وبعده صوت يان هوس Jan Hus (1369 1415) في بوهيميا الذي عمم أفكار جون ويكليف في وسط أوروبا بعد وفاته. وعارض ويكليف الفيلسوف والأستاذ في جامعة أكسفورد أفكار الأوكامي وغيره من الإسمانيين، وعاد إلى واقعية الأفكار عند أفلاطون. لكنه آمن مثل الإسمانيين بعدم القدرة على معرفة إرادة الله، وبأن كل شيء

مقدّر سلفاً وموجود مسبقاً في العقل الإلهي نفسه. وانطلق موقفه الإصلاحي من معارضة السلطة الدنيوية لرجال الدين، بما في ذلك جمع الضرائب ومحاكمة الناس، واعترض على ملكية رجال الدين والكنيسة، ودعا علمياً إلى ((علمنة)) أملاك الكنيسة، كما أكد سلطة الملوك الدنيوية، وبأنها تقوم بالحق الإلهي، واعتبر أن الكنيسة رابطة مؤمنين غير مرئية يمكنها الاستمرار من دون رئيس مرئي. ورأى أن البابا تجاوز فهم صلاحياته كرئيس للكنيسة. وأوصلت هذه الأفكار ويكليف إلى الصدام مع الكنيسة. ترجم ويكليف مع مجموعة من المساعدين الكتاب المقدّس إلى الإنكليزية، إيماناً منه بأن النص، لا تفسيرات الكهنة، أساس الدين، وأن عامة المؤمنين الذين لا يعرفون اللاتينية يجب أن يفهموا النص المقدس. لا غرابة إذاً في بروز الشعور الوطني الإنكليزي، وفي أن هنري الثامن استخدمه لاحقاً في عصيانه أوامر البابا.

تأثر لوثر بتيار (( التقوى الحديثة))، وهو تيار رهباني الطابع وتَقَوي ديني أنشأته أخوّة الحياة المشتركة في ألمانيا والأراضي الواطئة في نهاية القرن الرابع عشر. أثرت هذه الحركة التي انتشرت في ألمانيا والأراضي الواطئة في عدد من الفلاسفة والمثقفين النهضويين مثل ايرازموس Erasmus. وعُرف من الكتابات التي دعت إلى اتباع التعاليم المباشرة للمسيح كتاب توماس كيمبس (1380- 1471) **محاكاة المسيح** (أو بلغتنا التيمن بالمسيح) الذي مارس تأثيراً عابراً للحقب التاريخية. ظهرت في هذه المرحلة أيضاً شخصيات إصلاحية كثيرة تُطالِب بإصلاحات ضد البابوية (اللولارديون ويان هوس وغيرهم، كما أسلفنا) وضد صكوك الغفران التي أصدرها الفاتيكان، وآليات الجباية التي اتبعتها البابوية، وعدم خضوع الكنيسة للقوانين الزمنية. وتمحورت هذه الاحتجاجات أيضاً حول فكرة ((الأعمال)) التي إذا قام بها الإنسان بتكليف من الكنيسة فإن الكنيسة ذاتها قادرة على الغفران، ودعت إلى التركيز على الإيمان، فلا يمكن للكنيسة أو البابوية أن تمنح الخلاص، ولا مفر من العلاقة الشخصية المباشرة للمؤمن بالله عبر يسوع المسيح، وكلها من الأمور التي تضمنتها مبادئ لوثر لاحقاً. وتعرّف لوثر مباشرة إلى مبادئ وممارسات رهبنة الحياة المشتركة المختلطة بين رجال الدين والعامة. وساهم هذا الاختلاط التقوي(بين رجال الدين والمؤمنين العاديين) بواسطة العمل المنتج، إضافة إلى اكتشاف العلاقة بالله عبر الصلاة المشتركة والحياة الورعة، في إيجاد الأجواء المواتية للإصلاح الديني. فمن مميزاته فقدان التراتبية بين رجال الدين والمؤمنين، وترسيخ الإيمان بعلاقة المؤمن المباشرة بالله (أي من دون وسطاء) من أجل الخلاص. (بشارة، 2015) .

نشأ التيار الآخر القوي في فكر القرون الوسطى المتاخرة وسُمّي في حينه الطريق الحديثة (Via Moderna)، ممثلاً باللاهوت القائم على الإسمانية، والذي يمكن اعتباره آخر مدرسة من مدارس الفلسفة/ الثيولوجيا الوسيطة. شقت هذه الأفكار الطريق المضادة لما سُمّي في حينه الطريق القديمة التي مثّلها السكولاستيون التومائيون من أتباع فكر توما الأكويني (وكان المطوّرون اللاحقون لهذا الفكر هم اللاهوتيون اليسوعيون، ولا سيما الإسبان). هؤلاء حاولوا التوفيق بين العقل واللاهوت على الطريقة الرشدية المعتمدة على فكر أرسطو. وآمنوا بأن العقل يقود إلى فهم مقاصد الله عبر فهم الطبيعة والكون، أي عبر الفسلفة أيضاً. طوال القرن الخامس عشر صدرت كتابات لاهوتية جامعية عدة بروح ال via moderna، ومنها كتابات بيتر لومبارد وغابرييل بييل في جامعة باريس. وتضمنت كثيراً من الأفكار الفلسفيةالتي سيأتي بها لوثر بصيغة دينية كتأسيس لمذهب.(بشارة،2015)

اعتقد لوثر أن كل ما يعظ به ضد العشور وسلطة الكهنة وتقديس القديسين والأعمال التي تفرضها الكنيسة على الخاطئ كيف يضمن المغفرة، نابعٌ من النص، فهو آمن بأن ما يقوله هو المسيحية الصحيحة المكتوبة. وعندما رفضته الكنيسة اعتبر لوثر الأمر كأنه رفضٌ لكلام الله. وبدأ كثير من الناس البسطاء يرون فيه ممثلهم في مرحلة ابتعدت فيها الكنيسة بفرائضها وضرائبها ومنزلتها السياسية بنظرهم عمّا كانت عليه في الماضي، بل بدأت تحُول بينهم وبين الخلاص والمغفرة بسبب الشروط التي تفرضها. وصلت الحالة بين المؤسسة الكنسية وحكام الأقاليم والمؤمنين إلى التوتر بعد إصرار الكنائس إلى جمع الأموال لأن مصاريف الفاتيكان زادت مع مشروعات البناء التي أطلقها ونتيجة نمط الحياة الباذخ في عصر النهضة. كما توترت العلاقة بالمؤمنين البسطاء بسبب تزايد شروط الخلاص الذي يتطلعون إليه، ومن ضمنها شروط مالية وفرائض مختلفة. شكّلت هذه الحالة أساساً لانتشار أفكار لوثر الذي احتمى بداية عند حكّام أقاليم كاثوليك يصرّون على استقلاليتهم ويعتبرون منحَةُ الحماية تعبيراً عنها. لكن انتصارات الإمبراطورية بعد حرب الفلاحين رسمت مستقبلاً سوداوياً لحركة الإصلاح.

انقسم الفكر البروتستانتي بالتدرّج أقطاباً ليبرالية وأخرى متشددة، وأقطاباً متسامحة وأخرى متزمتة. وراحت الهوّة بينهما تتسع. ونشأت في المساحة بين الأقطاب تنوعات مذهبية وفكرية عدة. وميزت التعددية الفرقية المراحل المتأخرة من البروتستانتية، وشكلت أحد أهم عوامل الصراع مع العقيدة الرسمية، ويمكن اعتبارها دافعاً من دوافع التنقل والنزوح داخل أوروبا، والهجرة إلى أميركا أيضاً.

ظلت الكاثوليكية كنيسة واحدة عبر التاريخ، يجري التطوّر البطيء في داخلها، أو يخرج عنها ضدها، في حين أدت الخلافات في البروتستانتية إلى إقامة فرق وكنائس جديدة عبر القرون. وأصبح الانشقاق المتواصل إلى كنائس متعددة النتيجة المنطقية لنمط التدين البروتستانتي، فإذ كان كل مؤمن رجلَ دينٍ قادراً على تفسير النص، وإذا كانت الكنيسة ((اتحاداً حراً)) فما المانع أن يجمع كل تفسير مختلف للنص أتباعاً ويصبح فرقة جديدة؟

((القانون)) في ذلك هو البروتستانتية، في الصراع مع المؤسسة الكنسية، طرحت بقوة عدم الاعتراف بشرعية مرجعية مؤسسية غير المؤمن الفرد ذاته، ما أسّس ثقافة انشقاقية، عند المؤمنين على الأقل، ترفض قبول المؤسسة البروتستانتية الناشئة نفسها، وذلك بناء على معرفتهم المباشرة بالنص.

آمن لوثر بضرورة وجود الكنيسة، لكنه اعتبرها رابطة للمؤمنين، وعملياً جماعة (طائفة) من المؤمنين. والمؤمنون هم شعب الله (لا اليهود كما في التوراة). أما الكنيسة الحقيقية فهي الكنيسة الخفية التي في القلوب، والتي تعني الإيمان وحده حين يكون الناس روحيين. فليس ثمة رجال روح أو روحانيون ورجال دنيا بمعنى التخصص المهني أو بمعنى وجود طبقتين من البشر؛ فجميع المؤمنين روحانيون ورجال دين إذا صح التعبير.

كتب لوثر: ((يجب أن يقرر كل إنسان بماذا يريد أن يؤمن على مسؤوليته. لا يستطيع الآخرون أن يذهبوا إلى الجنة أو النار بدلاً مني، أو أن يفتحوا أبوابها لي. وفي المقدار نفسه لا يمكنهم الإيمان بدلاً مني، أو إجباري على الإيمان، أو عدم الإيمان. فالإيمان هو قضية ضمير الفرد. وهذا في حد ذاته لا يقلل من سلطة الحكومة الزمنية، لذلك عليها أن تحصر نشاطها في شؤونها، وأن يسمح الحكام للناس بالإيمان في ما يمكنهم الإيمان به، وما يريدونه، وعليهم ألا يستخدموا الإكراه في العقيدة، ضد أي شخص)).

وكان تعليم الناس الدين من أهم دوافع لوثر الإصلاحية التي تميز البروتستانتية من الكاثوليكية التي نفذ فيها الفلاح ما تقوله الكنيسة من دون أن يعرف الكتاب المقدس، أو يتعلم بنفسه عقيدته الدينية وقيمها الأخلاقية. ولذلك شدّد لوثر على التعليم ومحو الأمية الدينية، ولا سيما في الريف، وقام أيضاً بكتابة التراتيل الدينية التي ينشدها المؤمنون معاً في القداس الذي صارت شعائره لا تقتصر على الكاهن، وصاروا ينشدونها أيضا في الحياة الدنيوية. وقد فعل ذلك تسفنغلي في زوريخ أيضاً، وبعدهما كالفن في جنيف. واهتم هؤلاء جميعاً، بدءاً بلوثر، بتأليف

التراتيل الكنسية، وبالتغلغل في ما يمكن تسميته التدين اليومي المعيش. فكان همهم تزويد المتديّن بالعدة الدينية اللازمة كي يعيش حياة تقوى في حياته اليومية.

كان الإصلاح اللوثري، والبروتستانتي عموماً، اجتماعياً شاملاً؛ فهو لم يرضَ بإبقاء الناس مجرد ((عامة)) خارج الحياة المسيحية. وحاول تنظيم حياة العائلة بتفصيلاتها، من السلوك المنزلي، وعادات اللباس والمأكل والمشرب، حتى أصول الصلاة الجماعية، الأمر الذي جعل الإصلاح الديني شمولياً متزمتاً وتمدينياً في الوقت عينه، بحجة ضرورة أن يعيش كل مؤمن حياة مسيحية.

ما فعلته البروتستانتية ليس إضافة نظرية فلسفية، أو لاهوتية حقيقية، بل هو دنيوَة الدين، وإدخاله في حياة الناس اليومية، كأخلاق وكنمط حياة، وليس كشعائر وكتنفيذ لتعليمات الكنيسة فحسب. وساهم فكر لوثر المبكر في تأكيد كيان الإنسان الفرد بتحديد الإيمان كخيار فردي.

اعترفت البروتستانتية بشرعية الدولة، أي إنها برّرت استخدام العنف وسيلةً باعتبار ذلك تدبيراً إلهياً مُطلقاً، وانتزع لوثر المسؤولية الأخلاقية للحرب من الأفراد وعزاها إلى السلطة الأعلى، بحيث أن طاعة السلطة العليا وفعل ما تطلبه لم يعد إطلاقاً ذنباً يحاسب عليه، ما خلا في مسائل الإيمان.

**ثانيا: في الموقف من الدولة**

خلق الله السلطة الدنيوية للحفاظ على النظام والسلم وحماية مخلوقات الله من الأذى وإنشاء السلام اللازم كي يعيش الناس حياتهم ويكون بالإمكان إعلاء كلمة الله والتبشير بها. وعلى الإنسان أن يخضع للسلطة ظالمة كانت أم عادلة، هكذا آمن لوثر. وفي هذا النص عينه كتب لوثر لو كان الناس مسيحيين حقيقيين لما كانت ثمة حاجة إلى دولة، لكن لا معاش ولا حياة من دون دولة أو حكومة. والأمراء نصّبهم الله للحكم، ويحكمون بالقوة لأنه يجب لجم نوازع البشر الشريرة. ومن واجب المواطن المسيحي خدمة الأمير في كل ما لا يناقض الواجبات المسيحية، بما في ذلك الحرب العادلة. لكن لا يمكن إجبار الشخص على الإيمان، فهذا أمر لا تحكمه الحكومة. حتى في حالة محاولة الحكومة فرضَ الإيمان يُمنَع التمرد بالقوة. وأقصى مقاومة ممكنة هي المقاومة غير العنيفة التي تتلخص بعدم الطاعة أو عصيان الأمر.

في الوقت عينه، وصف لوثر أغلبية الحكام بأنها مؤلّفة من أغبياء وطُغاة، مؤكداً أن الحاكم ينبغي ألا يضع نفسه مكان الله. ومن الواضح أنه بمعنى ما اعتبر الحكمَ شرّاً لا بد منه، ولا

بد من طاعته؛ فطاعة السلطات الدنيوية واجب المؤمن، لكنه لم ينظّر للطغيان، ونفى بشدة إمكانية مقارنة الحاكم بالله.

في أي حال لم يكن هدف لوثر السلطة أو حتى تحسين العالم، ولم ينظّر لنظام حكم معين، أو يدعو إليه. لكنه تدخّل في المجتمع ليعيش الناس حياة مسيحية، وأوصله مذهبه إلى استخدام السلطة في قمع الهرطقة الخارجة عن مذهبه هو. وفيمرحلة حرب الفلاحين دعا السلطة الدنيوية إلى قمعها بمقولات قاسية من نوع: ((القرد يجب أن يُضرَب والغوغاء تُحكَم بالقوة...))، والإنسان شرير، و((لأن الله عرف ذلك فإنه لم يمنح الأمير ذنب ثعلب، بل سيفاً ليحكم به)).

انتقل لوثر إلى تحديد مهمات دينية جديدة للأمير، منها:

- أن يبذل قصارى جهده من أجل تشجيع الكرازة بالعهد الجديد.
- أن يمنع تعليم المذاهب الخاطئة التي تُحيد عن جادة الحق، وأن يردع في الوقت عينه كل ما من شأنه إظهار الإساءة إلى مجد الله.
- أن يُلزم جميع رعاياه سماعَ كلمة الله.

حطّم لوثر استعارة السيفين البابوية الشهيرة التي سبق أن تطرّقنا إليها. وبقي ثمة سيف واحد فقط هو سيف الأمير التقي الورع الذي يستمع إلى المشورة الصحيحة. وكما قال بولس الرسول: السلطة الزمنية هي من الله، ولا بد من أن يخضع لها الجميع، بمن في ذلك رجال الدين. ولم يشغل باله طويلاً بمسألة طبيعة السلطة الزمنية هذه، ومسألة نظام الحكم. فلا بد من إطاعة الحاكم بغض النظر عن طبيعة النظام. ولا تجوز طاعته إذا أمر بارتكاب المعاصي، أو اتباع طريق الشر. لكن عدم الطاعة لا يعني المقاومة. فالعصيان يتضمن قبول العقوبات المترتبة عليه وعدم مقاومتها، مع تقديم الشكر لله على المعاناة المترتبة على العقوبة، لأن الإنسان استحق أن يقدم التضحية من أجل الله.

أما اللوثريون الراديكاليون فثاروا على لوثر نفسه، والتقوا حركة مجدّدي المعمودية ودعوا الحكّام عملياً إلى خوض حرب مقدسة ضد الكنيسة في روما، كما دعوا إلى التمرد على الحكام الذين لا يطيعون أحكام التوراة (لا يحكمون بموجب ((شرعية الله)) بلغتنا). وهاجموا التصالح بين الإصلاحيين الروّاد والسلطات الزمنية.

في حلول عام 1534 كانت أغلبية الإمارات الألمانية قد أصبحت لوثرية، بمعنى أخذ أمرائها وأغلبية سكانها بالمذهب، ثم بدأ الانتشار في اسكنديناقيا، ثم في اسكتلندا في أوائل

الأربعينيات من القرن السادس عشر، وفي انكلترا، وبدأت الثورات (الكالفنية غالباً) والقلاقل والحروب الأهلية، في الخمسينيات من القرن السادس عشر.

**ثالثاً: مدارس إصلاحية تأسيسية أخرى**

في مرحلة الإصلاح اللوثري في فوتنبرغ الألمانية نشأ في زوريخ إصلاح آخر أكثر جاذبية في اعتماده على السلطات الزمنية. ومن المفارقات أن مؤسسه ولد في عام 1484 بفارق شهور عن تاريخ ولادة مارتن لوثر، وتأثر المؤسس أولريك/ هولدريك تسفنغلي (1484- 1531) بلوثر، لكنه اختلف معه.

ليس هنالك من شك في أن تسفنغلي تأثر بالتشديد النهضوي على البعد الأخلاقي في الدين على حساب البعد العقيدي. وما يميز الشخصية الراديكالية (مثل شخصيتي تسفنغلي ولوثر) هو أن البعد الأخلاقي الإرشادي يتحول عندها تزمتاً يتجلى في تحويل الأخلاق الخاصة إلى أخلاق عمومية وفي محاولة فرضها، إضافة إلى الحرص على أن يكون الإنسان في حياته الخاصة والعامة أخلاقياً.

بتأثير الأنسنيين، وإيرازموس تحديداً، نادى تسفنغلي، حتى حين كان كاهناً كاثوليكياً، باستخدام لغة مفهومة (غير اللاتينية) في عظة صلاة الأحد، والتركيز على الموعظة المسهبة التي تقرأ أجزاءً طويلة من الكتاب المقدس وتشرهحها، وتُستنتَج منها عظات أخلاقية تربطها بشؤون الناس اليومية وبشؤون راهنة، وذلك على حسب الطقوس والشعائر المعقدة. وبهذا تقاطع مع الإصلاح اللوثري.

طالب تسفنغلي الكنيسة بالسماح بزواج الكهنة، ثم ما لبث أن تزوج في عام 1524. ودافع عن أفكاره في مناظرتين معروفتين مع الكنيسة الكاثوليكية أمام جمهور واسع من المدعوّين في عام 1523.

بعد تأسيس المذهب ليصبح مسيطراً في زويرخ وبيرن وبازل، أفتى تسفنغليبمصادرة الأديرة وأملاكها وتحويلها إلى وظائف دنيوية مثل المشافي وملاجئ العجزة وخدمة الفقراء والمدارس الدينية.

وسميت عملية استملاك الأديرة والعقارات الكنيسة بعملية العلمنة (Secularization). وهذه هي الدلالة الأولى التي استخدم هذا المصطلح للتعبير عنها، وكان يعني، كما سبق أن بينا، نزع ملكية الكنيسة عن عقاراتها وتحويلها إلى أغراض دنيوية.

منذ البداية كان إصلاح تسفنغلي سياسياً ودينياً في الوقت عينه. وكان هدفه من إصلاح المجتمع والكنيسة أن ينصهرا في دولة ثيوقراطية واحدة.

أما كالفن (John Calvin) (1509- 1564) مؤلف كتاب أُسس الديانة المسيحية في عام 1536، فأوصل الدولة الدينية في جنيف إلى المدينة/ الدولة البروتستانتية الأنموذج. كتب كالفن مع صديقه ولْيم فاريل قواعد إصلاح الكنيسة والعبادة، وطُرد من المدينة نتيجة إصراره على فرض شروطه في قضايا المناولة والخبز المقدس، وبسبب الشك في ولائه وغير ذلك.

أنجز كالفن في فترة طرده طبعات مطوّرة من كتابه الرئيس أسس المسيحية. وفيه أكد فكرة فساد الطبيعة البشرية والخلاص بالإيمان وحده. لكن الخلاص في النهاية قدري، ولا بد من أن يكون من نصيب نخبة (نوع من الفرقة الناجية)، معتبراً الكتاب المقدس وحده أساس الإيمان. وأكد ضرورة تنظيم الكنيسة باعتبارها مؤسسة نخبوية مستقلة عن السلطات المدنية، لكن السلطات غير مستقلة عنها. فالكنيسة عنده هي المشرّع. الؤسستان متكاملتان، والحفاظ على التميز هنا لمصلحة الكنيسة، أي كي لا تتحكم السلطات الزمنية بها. لكنه عارض أن يتولى الكهنة سلطة أو مناصب زمنية. نقول هذا مع أنه في حالتَي تسفنغلي وكالفن يصعب الفصل بين القائد السياسي والقائد الروحي. لدينا هنا من دون شك نوع من ((المرشد الأعلى)) للجمهورية المسيحية، لكن قبل خمسمئة عام.

مارس كالفن حتى وفاته دكتاتورية دينية مطلقة، لم يسمح فيها حتى بمناقشة مسائل متعلّقة بالتسامح مع المذاهب المختلفة، ولا سيما ما اعتُبر هرطقة. ومنَعَ الرسوم والتماثيل التي تصوّر الذات الإلهية والأنبياء في الكنيسة، محذّرًا من أنها قد تقود إلى عبادة الأصنام. كما أنه انحاز إلى فكرة القدر والتحديد المسبق لمصائر البشر المقودين إلى الشرّ بقوة الخطيئة الأولى، والخلاص لنخبة من المؤمنين. وانهارت هيمنة الكنيسة في جنيف بعد وفاة خليفته. وانتقل تأثير الكالفنية إلى مواقع أخرى في ألمانيا واسكتلندا وإنكلترا وفرنسا (التي تأثرت الأقلية الروتستانتية فيها ببروتستانتية جنيف الفرنسية أكثر مما تأثرت باللوثرية الألمانية)، ولاحقاً في أميركا، ولا سيما في الكنائس المشيخية. (بشارة،2015).

**السّؤال الرابع: إلى أين تقود أنماط التديّن الإسلامي السّائدة اليوم ؟**

السؤال في هذا الإطار ليس سؤالا مستقبليا غيبيا، وإنما هو مبنيّ على وصف الحالة القائمة لأنماط التديّن الإسلامي التي استعرضناها، بمعنى أننا لسنا في إطار وصف المستقبل،

فلذلك آلياته وطرائق بحثه، وإنما ما يعنينا هو وصف الحاضر الذي يتشكّل بناءً على ما مضى في التاريخ واحتكاما إلى الحاجات الاجتماعية.

وقد كان واضحا في دراستنا لأنماط التديّن الإسلامي الرئيسية الثلاث أنها تعيش في حالة صراع فيما بينها، أدّى هذا الصّراع لحالة مُتقدّمة جدا من الاستقطاب، وهو ما شكّل تهتّكا في النسيج الاجتماعي خصوصا في منطقة الشّرق الأوسط، وكما أسلفنا فإن أنماط التّديّن تُستخدم لتفعيل هذا الاستقطاب في خدمة المشاريع السياسيّة، والأمثلة على ذلك كثيرة؛ استخدام النظام المصري للنمط الصّوفي في مواجهة النمط الحركي ممثلا بالإخوان المسلمين، واستخدام أنظمة الخليج السياسية للنمطين التقليدي والحركي السّنّي في مواجهة النمط الحركي الشيعي في كل من سوريا والعراق ولبنان، والذي بدوره (أي النمط الحركي الشيعي) يُستخدم من قبل النظام السياسي الايراني في مواجهة النمطين السّنيين، وقِس على ذلك في اليمن.

والحقيقة أن هذا الاستقطاب قد انتقل من المستوى النظري إلى المستوى التطبيقي، أي إلي سيل من الدّماء، وحرب طائفية مريرة في كل من سوريا واليمن والعراق، وخطورة المسألة أن البسطاء من النّاس الذين يذهبوا وقودا في هذه النّار، يعتقدون أنهم يخوضون حربا دينية مُقدّسة، وهنا تكمن خطورة هذا الاستقطاب الذي يستخدم الأنماط لخدمة المشاريع السّياسية .

عموما فإن إجابة هذا السّوال عن مآلات أنماط التّديّن تختلط به مجموعة من العوامل وفقا للمُجيب، وقد أشرنا إلى أن قسما من الباحثين يرون أن هذا المخاض سينتج في مُحصّلته تنويرا يُشبه التنوير الذي حصل في أوروبا إبّان عصر النهضة، وهو ما دعانا لأن نستعرض سمات التنوير الأوروبي لأجل بحث إمكانية هذا الطرح .

**هل ينطبق التنوير بمفهومه الأوروبي على أنماط التديّن الإسلامي السائدة في منطقة الشرق الأوسط اليوم ؟**

من خلال بحثنا لمفهوم التنوير ومدلولاته في الفكر الأوروبي، واستعراضنا للحالة الاجتماعية والدينية التي ساد فيها التنوير، فنحن الآن بصدد إجابة شِق من سؤال الدراسة الرئيسي، هل ينطبق التنوير الأوروبي على أنماط التديّن الإسلامي ؟ هل ما حدث في المسيحية صائر لأن يحدث في الإسلام في ظل الأزمة التي تعيشها أنماط التديّن السّائدة عن إعادة توجيه العقل الجمعي للأمة باتجاه بناء حضاري يوقف الانحدار ؟

في الحقيقة أن الإجابة عن هذا السؤال، وبعد هذا الجهد البحثي، هي بحاجة إلى فحص عنصرين رئيسيين في التنوير الأوروبي مقارنة بوضعهما في الحكم الإسلامي في المنطقة؛ **الأول هو مدى تمكّن السلطة الدينية، والثاني هو صراع العقل واللاهوت .**

الاجابة هي بالنفي، أي أن ما يحدث اليوم على صعيد أنماط التديّن الاسلامي لن يقود إلى التنوير بمفهومه الأوروبي، استنادا إلى ما يلي :

**أولا : تاريخيا، لم تمارس أنماط التديّن الإسلامي سلطة كهنوتية كالتي مارستها الكنيسة في أوروبا بعد سقوط الامبراطورية الرومانية، بل خضعت للسّلطات الزمانية .**

فباستثناء الخلافة الراشدة، التي سنفصّل لاحقا فكرتها، لم يعرف الحكم الإسلامي علوّا لسلطة دينية على سلطة سياسية، ولا عانت المجتمعات لا في السابق ولا اليوم من سلطة دينية تتفرّد في التحكّم في مصير الناس وأمور معاشهم، ولا حتى بتصنيفهم بين كافر ومؤمن ومُهرطق (مُبتدع)، وإن حصل هذا (وقد حصل) فإنما بنفوذ السلطة السياسية على أنماط التّديّن وأربابهم.

منذ بداية الدولة الأموية، ومرورا بالعباسية، وما زامنها وأعقبها من سلاجقة وأيوبيين وفاطميين ومماليك، وانتهاءً بالدولة العثمانية والدول الحديثة، لم تعرف المنطقة حكما دينيا كهنوتيا، وإنما حكّاما سياسيين يستمدّون شرعية من النصوص الدّينية، لكنّهم ليسوا باباوات، وكان ذلك الحكم يتمتّع بقُضاة يُفتون بمسائل الدّين للعامّة لكنّهم ليسوا حكّاما .

وهذا يعني أن العنصر الأول لعلّة التنوير وهو حكم الكنيسة ورجال الدّين، وأخذهم لرقاب الناس في ظل غياب قوانين لسلطات زمانية مفهومة لدى العامة، وإنما بالغيبيات، هذه العلّة منفية لدى الحكم الإسلامي، ورغم أن غالب فترة الحكم الإسلامي مُقيّدة بالشريعة الإسلامية، إلا أنها خاضعة لحكم السّلطات الزمانية. فالمسجد لم يفرض الضرائب على الناس وإنما الدّولة. بمعنى أن استمداد التشريع من الدّين الإسلامي كان أشبه باعتماد السلطات الزمانية لدستور اجتماعي مستمد من الشريعة الإسلامية .

ولتعميم هذه القاعدة فنحن في مواجهة إشكاليّتين؛ الأولى هي مسألة الخلافة الراشدة، والثانية هي ولاية الفقيه في إيران.

فيما يخص الخلافة الراشدة، فقد يجادل البعض بأن الخليفة في الخلافة الراشدية قد جمع بين سلطتين دينية وسياسية، قد يكون هذا صحيحا نسبيا، لكنه غير قابل للتعميم، ببساطة لأن الفكرة لم تكتمل، فلم تستمر هذه الخلافة سوى ثلاثين عاما (١١هـ - ٤١هـ)، وسقطت على يد

مُعاوية ابن أبي سفيان. أي أنها كانت استثناءً على القاعدة، يشير في هذه النقطة حلاق، (2015) في كتابه الدّولة المستحيلة إلى أن فكرة الدولة الدّينية كانت مستحيلة إبّان الحكم الإسلامي، فالدّين قائم على الأخلاق والدول قائمة على المصالح، والجمع بين الأمرين مستحيل، ويؤكّد ذلك العقّاد، (2010) في كتابه عبقريّة علي، في قول علي بن أبي طالب لمّا سُئل إن كان مُعاوية أدهى منه، فقال : والله ما هو بأدهى مني، ولكنّه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر والفُجر، لكنت أدهى الناس.

أما فيما يخص ولاية الفقيه في إيران، وهو مذهب اتخذناه نموذجا على النمط الحركي في هذه الدراسة، والفكرة هنا أن الولي الفقيه يتمتّع بسلطات عليا (كمرشد أعلى)، وهو ما يتمّ تطبيقه في نظام الجمهورية الإسلامية في إيران اليوم، والحقيقة أن هذا المرشد الأعلى وبالعودة إلى الدستور الايراني يُنتخب من مجلس الخبراء المُنتخب من الشعب، وفقا للدستور الموافق عليه في استفتاء عام للشعب، وصلاحيّاته ليست مطلقة ومنصوص عليها في الدستور، وللدولة بحسب الدستور رئيس يُنتخب انتخابا مباشرا، والسلطات التنفيذية بيديه، وحسب الدستور أيضا فإن التشريع مناط بمجلس النوّاب المنتخب مباشرة من الشعب، وحسب الدستور فإن الحياة الحزبية مكفولة بموجب القانون . بمعنى أننا أمام دولة مدنية في رأس هرمها مرشد أعلى منتخب انتخابا يتمتّع بسلطات مستمدة من الشعب .

وبالتالي فإن مسألة وجود كهنوت ديني يتمتّع بسلطات مطلقة على رقاب الناس أمر لم يتم في التاريخ الإسلامي، ولا هو أمر قائم تعاني منه المجتمعات الانسانية اليوم، وإنما يُستخدم الدّين من قبل السّاسة والسلطات الزمانية في تبرير أفعالها، وتُستخدم أنماط التّديّن من قبل الساسة في تسعير وحشد الفرقاء السياسيين ضد بعضهم، وهو أمر مستقر في العقل الجمعي للمجتمعات المسلمة في منطقة الشرق الأوسط.

**ثانيا: امتلاك التشريع الإسلامي مبكّرا آليات قاربت بين الفلسفة والعلوم من جهة وبين التشريع الدّيني من جهة أخرى .**

فباستثناء النمط السلفي، امتلك المسلمون مبكّرا أنماط تديّن مزجت بين الفلسفة والدّين، فقد استعرضنا المثال المعتزليّ، وذكرنا ابن سينا والفارابي وابن رشد، وتفصيلا هنا فيما ذكره ابن رشد الذي يُعتبر أحد مصادر التنوير الأوروبي ذاته، يقول : وإذا كانت هذه الشريعة حقا، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يُضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. وإذا حصل أي خلاف ينبغي اللجوء إلى تأويل الشرع، أي عدم قراءته قراءة

حرفيّة، وإنما مجازية باطنية. ونعلم أن توما الأكويني قد واجه نفس المشكلة في المسيحية، ولكنه قال عندئذ بضرورة تأويل النص الفلسفي، لا النص الديني (صالح، 2005) .

هذه الخطوة المتقدّمة لابن رُشد، والمُعتزلة من قبله، جعلت من الفلسفة حلا لكثير من الإشكاليات التي تواجه المجتمعات بما يتعلّق بالتشريع، وتقديم التأويل على ظاهر النص الديني في حالة مخالفته للعقل هو جلّ ما أراده أصحاب التنوير الأوروبي المبكّر، وهذا الرأي لم يبق مقتصرا على ابن رشد وفلاسفة المعتزلة، بل أخذت به أنماط تديّن إسلامي واسعة الانتشار، كالصوفية على سبيل المثال، وولاية الفقيه وغيرهم .

وعليه فإن التنوير الأوروبي لا ينطبق من حيث عِلّته على أنماط التديّن الإسلامي، إذن هل نحن بصدد التنميط (أي ظهور أنماط جديدة من التّديّن)؟

**التنميط مرورا بالتّديّن الفردي**

قلنا في هذه الدراسة أن التديّن الفردي ضرورة انتقالية تسبق النمط وتعقبه، والحالة التي تعيشها أنماط التديّن الإسلامي وتسبّبها بهذا التهتّك المخيف للنسيج الاجتماعي تعني أننا مقبلون على حالة من التّديّن الفردي، والعامل الرئيسي الذي يقف خلف هذا الاندفاع هو الرّفض، أي رفض الطروحات النمطية التي تُقدّمها الأنماط لأن النتائج كانت مريعة على الأفراد ومجتمعاتهم. أي ارتفاع كلفة الانتماء للجماعة التي أشرنا إليها. وتأييدا لذلك، وفي دراسة ميدانية قام بها ياسين، (2017) بعنوان (التغيّر في تديّن الشباب من مُستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي في مدينة عمّان: الفيسبوك نموذجا)، تناولت موضوع التغيّر في تديّن الشباب المستخدمين لموقع الفيسبوك في مدينة عمّان، وهدفت الدراسة إلى معرفة أسباب تحوّل الشباب عن التديّن الجماعي والتوجّه نحو التّديّن الفردي، وما طبيعة دور موقع الفيسبوك في هذا التغيّر .

وقد خلُصت الدراسة إلى وجود سمات مشتركة في التديّن الفردي الذي عبّر عنه المبحوثون، فهو يتّسم بالانفتاح والتفكير والنقديّة والاستقلالية والفردانية، كما تبيّن وجود دور جوهري لموقع الفيسبوك في عمليّة التغيّر تمثّلت بالمجتمع المفتوح الذي يقدّمه موقع الفيسبوك والذي يُعزّز الفردانية وحرية البحث بين الأفكار والشخصيّات المختلفة، والتي كان لها دور في فتح المبحوثين على أفكار دينية جديدة أسهمت كثيرا في تغيّرهم نحو التّديّن الفردي .

والحقيقة أن هذه المؤشرات بالاندفاع نحو التّديّن الفردي لا يعني انتهاء الأنماط، وإنما يعني اعتزال النّاس لها إلى اللحظة التي يبرز فيها نمط من رحم التديّن الفردي فيتمأسس مُشكّلا نمطا يحمل الصّفات التي أشرنا إلى أنها واجبة في تشكّل النمط.

# الفصل الخامس

# مناقشة النتائج

يتناول هذا الفصل مناقشة النتائج التي وصلت إليها الدراسة، وسيتناول ثلاثة أمور أساسية، الأول مناقشة الصّفات الرئيسية للأنماط التّديّنية الإسلامية، والثاني مناقشة العوامل التي تؤدّي إلى تشكّل النمط وتطوّره وأفوله، وأخير مناقشة مآلات الأنماط وإجابة سؤال الدراسة الرئيسي.

**الصّفات الرئيسية لأنماط التّدين الإسلامي السائدة اليوم**

تبيّن من الدراسة أن الأنماط الرئيسية الإسلامية السّائدة اليوم هي النمط التقليدي والنمط الحركي والنمط الصّوفي، ويتميّز كل منها بصفات مغايرة عن الآخر في تأصيلاته وإدراكه لدى تابعيه . وهي كما يلي :

**النّمط التقليدي**

1- الأولوية للنصّ على العقل والتسليم الكامل بنصوص الكتاب والسنّة وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، واعتبار الأصول ثلاثة، وهي: الكتاب، والسنّة، وإجماع الأمة. ويعني هذا من الناحية العملية تعطيل النّص الأول الذي يحمل معنى مجازي وأن تكون الأولوية للمصدر الثاني والثالث، وهو ما يُعطي مساحة للنمط في تفسير النّص الأول بالثاني والثالث، وهذا واضح في ميل أتباع النمط لعلوم الحديث على علوم القرآن .
2- عقيدة الولاء والبراء، وبمقتضاها ينبغي التبرؤ من أهل الأهواء والبدع والتأويل من المشبّهة والمعطلة الذين يأخذون الدين بالعقل أو بغير سنّة الاتباع من الصحابة والسلف الصالح، وهذا يقود بالضرورة إلى إقصاء الآخر المخالف بالفهم، وتكفير وإقصاء جماعات وأفراد من الإسلام ككل، وفي اللحظة الذي ينتقل فيها هذا الخطاب من المستوى النظري إلى المستوى العملي فيعني إعلان القتال وتحليل الدّماء، وقد يكون هذا العنصر الاستبعادي في النمط التقليدي مُهمّته تكمن في حماية الجماعة وتماسكها، وذلك عن طريق رفض الآخر المُختلف، لكن في نفس الوقت فإن عدم انضباط هذا الصّفة في النمط قد أدت إلى انقسام النمط على نفسه وتشرذمه.
3- الطاعة ودرء الفتنة ورفض الخروج على الحاكم، وهو ما تعبّر عنه (العقيدة الطحاوية) التي تمثل عقيدة أهل السنة من الأشاعرة والسلفية، لكنها في الاعتقاد السلفي والحنبلي تعتمد شرح

ابن أبي العزّ الحنفي، من كتب ابن تيمية وابن عبد الوهاب، وفيها: (لا نرى الخروج على أئمتنا، وإن جاروا، ولا ندعوا عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عزّ وجل). بالطبع ينطبق هذا على النمط التقليدي ككل باستثناء السلفية الجهادية بصفتها حركة راديكالية، ويؤدّي هذا بالضرورة إلى التماهي مع سياسات الحاكم وتوظيف الدّين لخدمة السياسة، وقد يكون جليّا ظهور المأزق اليوم لأتباع النمط التقليدي في فتاوى تصدر من أئمتهم مخالفة لفتاوي سابقة صدرت من نفس الأئمة، ما يحدث في السعودية في الوقت الحالي من تبدّل للسياسات أدّى إلى تبدّل الخطاب التقليدي هناك.

4- الاقتداء بالخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين والإيمان بعدالتهم والسكوت عمّا بدر بينهم من خلاف. وتعظيم هذه الجزئية في خطاب النمط التقليدي تُعطي الأولوية للتاريخ وما جرى فيه على النص التشريعي وعلى الواقع الاجتماعي المُعاش، أي الخلط بين التاريخ والتشريع في وعي الأتباع، والدعوة لنبذ مظاهر الحياة الحديثة والانغماس في الماضوية .

5- نشأ النمط في مناطق منعزلة تقريبا، وهو ما أدّى إلى تبنّي سلوك إقصائي منغلق يقود في كثير من الأحيان إلى ميل النمط للانتشار في المناطق ذات النسيج الاجتماعي غير المُتعدّد ذي الشكل الواحد.

6- ينخرط النمط اليوم بشقه الراديكالي في حروب طاحنة في كل من سوريا والعراق ولبنان، وقد أدّت الهزائم المتتالية له إلى ردّات فعل عنيفة لدى تابعيه، تمثّلت بالإلحاد في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى باتجاه التّديّن الفردي، كما أدى تبدّل مواقف الشّق الموالي للحكّام والخاضع للسياسة في كل من مصر والسعودية إلى ردّات فعل مشابهة لدى الأتباع . وبفعل ذلك قد يكون النّمط واستنادا إلى دراستنا بات يخسر الأتباع وبدأ في مرحلة الأفول .

7- استنادا إلى نظرية دوغلاس يُصنّف النمط التقليدي كنمط مُساواتي، تعتبر الممارسة الاجتماعية للأفراد في هذا النمط مرتبطة ومحاطة بالحدود التي تحيط بالجماعة وتحفظها، حيث يكتسب الأفراد وجودهم ومعنى حياتهم من خلال وجودهم في الجماعة، وكلما ازدادت علاقة الفرد بالجماعات الأخرى أو بأفراد من خارج الجماعة ضعفت درجة ضبط الجماعة. وينقسم الأفراد داخل النمط إلى محلّيين وأجانب.

**النمط الحركي**

يتّسم النمط الحركي عموما بمجموعة صفات مشتركة بالنسبة للنموذجين الذين قمنا بدراستهم (الاخوان المسلمون وولاية الفقيه)، ويختلفون بصفات أخرى، أما الصفات المُشتركة فهي حسب التالي :

1. ينشأ النمط الحركي ويسود في المناطق الرّيفية والمدن المُهمّشة وفي أطراف المدن الرئيسية، مما يُشكّل له قاعدة حركية تقوم على المظلومية، والمطالبة بالحقوق والمساواة وغير ذلك .
2. يدعو النمط الحركي إلى المشاركة في العملية السّياسية عموما انطلاقا من إطار ديني، ويتّسم بالفعالية التنظيمية والحشد، ويخاطب الطبقات المتوسّطة من أصحاب المهن والأعمال، ويكوّن خطاب معادي للنخب الاجتماعية والثقافية.
3. استنادا إلى نظرية دوغلاس يُصنّف النمط الحركي كنمط تراتبي، ترتبط الممارسة الاجتماعية في هذا النمط بالجماعة التي يعيش ضمنها الأفراد، وتبقى محدودة بها مثلما هو الحال في النمط المساواتي، ويكتسب الأفراد وجوده ومعنى حياتهم من خلال وجودهم في الجماعة، وكلما ازدادت علاقة الفرد بالجماعات الأخرى أو بأفراد من خارج الجماعة ضعفت درجة ضبط الجماعة. وفي هذا النمط لا ينقسم الأفراد إلى محليين وأجانب وحسب، بل يتعدى ذلك إلى تقسيم المراتب بين الناس بناءً على وجودهم ضمن الجماعة أو خارجها.

**النمط الحركي للإخوان المسلمين**

1. يميل التنظير في فكر الاخوان المسلمين الحركي إلى اعتبار القيم ذات أصل تديّني، بمعنى جعل القيمة ليس ذات منشأ اجتماعي يتحقق بالنشأة في البيئة الاجتماعية، السياق الذي يؤطر هذه المسألة هو سياق رفض القيم القطرية أو القومية، وخطورة هذه المسألة تكمن في أن تسييل القيمة لتصبح تدينيه سيؤدي إلى اختلال المنظومة القيميّة للمجتمع في حال تشوّه النمط الديني أو أفوله، بمعنى اختلال القيم العروبية مثلا في اللحظة التي يختل بها نمط التديّن الحركي، لأن نسبة القيم في العقل الجمعي كانت نمط التديّن وليس البيئة أو المجتمع . وغنيّ عن القول أن الدّين إنما يجيء بأخلاق كلية تعمل كمظلة عامة لأخلاق المجتمع . الإسلام كدين مثلا انتشر في بلاد العرب والفرس والترك، ومع ذلك حافظت هذه المجتمعات على قيمها المجتمعية التي نشأت فيها ولم يعارضها الإسلام . القيم تعني وجود المجتمعات وامتدادها، وفي اللحظة التي تتحوّل فيها القيمة إلى شكل نمطي ديني تصبح هلامية صعبة

الضبط، وفي اللحظة التي يهتز فيها النمط فإن خللا كبيرا سيلحق بالمجتمع وبتقدّمه الحضاري، وهو تأكيد على ما يراه ابن خلدون بقوله : أن الحضارة لا تقوم إلا بعصبية .

2 . بغض النظر عن الرأي الفقهي أو التشريعي في مسألة الحاكمية، فإن أثرها الاجتماعي المباشر على المجتمع هو انقسامه إلى فسطاطين؛ فُسطاط إيمان وفُسطاط كفر، فمن أقرّ الحاكمية لله وعمل بمقتضى تثبيتها كان مع المؤمنين، ومن جعل الحاكمية للشعب أو الرئيس أو غيرهم كان من الكفّار، وقد أدّى هذا بطبيعة الحال إلى انبعاث الحركات التكفيرية والمتطرّفة من رحم الإخوان المسلمين. ورغم أن الاخوان اليوم قد نحوا جانبا قضية الحاكمية تحت تسمية (التّدرّج)، وانخرطوا في الأحزاب التي رفضها المؤسس البنّا، رغم ذلك فإن هذه المسألة ما زالت عالقة في أدبيّاتهم، محرّكة لأفرادهم .

3 . يظهر واضحا تأثر الاخوان المسلمين بالنمط التقليدي السلفي، خصوصا بالقضايا التي تتعلق بالولاء والبراء، والايمان بأن دعوتهم هي الدعوة الشاملة التي تُمثل الدّين، واعتبار المخالف مخالفا للدّين نفسه .

4 .تعرّض النمط الحركي للاخوان المسلمين إلى هزة عنيفة تمثّلت في انتهاء تجربتهم السّياسية في مصر (المعقل الأول للاخوان)، من خلال نزول أعداد غفيرة مطالبة بإنهاء حكمهم في الأحداث التي جرت منتصف عام 2013، تلا ذلك تدخّل الجيش مُطيحا بحكمهم، وقد خلقت هذه الأحداث حالة من تحميل المسؤولية للنمط في إفشال الثورة المصرية التي قامت عام 2011، بالإضافة إلى انخراط النمط الاخواني في الحروب الدّائرة في كل من سوريا واليمن، وتعرضه لهزائم مُتتالية ممّا قد يجعله مُعرّضا للدخول في مرحلة الأفول .

**النمط الحركي لولاية الفقيه**

1 .شكّل نجاح الثورة الإسلامية في إيران واسقاط حكم الشاه عام 1979 ردود فعل إقليمية وعالمية كانت مُعادية في غالب الأحيان، إقليميا شكّلت المخاوف السياسية لدى الحكّام العرب من تصدير الثورة ردة الفعل الأبرز، فتصدير فكرة ولاية الفقيه كانت تعني عمليا تهديدا مباشرا للعروش في كل من الخليج والعراق، خصوصا وأن هذه الدّول تحوي أقلّيات شيعية عربية كبيرة، بالإضافة إلى الخوف من استنساخ التجربة ضمن أطر سُنيّة، وعليه كانت ردّة الفعل الأولى بالحرب العراقية الايرانية (1980-1988) الطّاحنة التي استمرّت ثماني سنوات، خرج منها البلدان مهزومان مثقلان بالديون والدّماء . على الصعيد العالمي شكّلت أدبيّات الثورة الايرانية المعادية للغرب ممثلا بالولايات المتّحدة الأمريكية و(الكيان

الصّهيوني) ذريعة لفرض عقوبات متعدّدة على الشّعب في محاولة لإخضاع النظام السياسي، تلاها اتّهامات بتطوير أسلحة محظورة لتبرير تدخّل عسكري . اجتماعيا، كان (حزب الله) في الجنوب اللبناني أول ذراع للثورة الايرانية في تمثلاتها الاجتماعية والدّينية، فكنتيجة للاجتياح (الإسرائيلي) للجنوب اللبناني عام 1982، وبناءً على (المظلومية) والفقر التي كان يعيشها أبناء الطائفة الشيعية في الجنوب اللبناني، تشكّلت نواة اجتماعية دينية مسلّحة، وبدعم إيراني تمكّنت من إعادة توحيد الأقليات الشيعة تحت راية واحدة تقريبا (باستثناء حركة أمل)، وقد أدّت حرب العصابات التي انتهجها الحزب إلى انسحاب (إسرائيل) وانهاء احتلالها للجنوب اللبناني عام 2000 .

2. شكّلت (الحوازات) العلمية التي كانت منتشرة في إيران منذ العهد الصفوي، قاعدة متينة للبناء الاجتماعي، فقد كانت الطرف الآخر المُرجّح لنجاح نمط التديّن الحركي الثوري، فقد دمج منظّرو الثورة الايرانية بين (العرفان) أو التصوّف وبين الثورة والحركة، التي تفرّغت للجانب الرّوحي والتربوي في المجتمع، أدّى ذلك إلى ارتفاع شأن القيم والسّلوك والأخلاق بسياقاتها الصّوفية، وانحسار قيم الإقصاء والاستبعاد التي يُمثّلها النمط السّلفي . فبرز لدينا حركة ثوريّة صوفيّة منضبطة غالبا في سياقاتها الاجتماعية .

3. مبكّرا بدأ التخطيط لاستخدام أنماط التّديّن لخدمة السياسة، وقد كان هذا واضحا منذ قيام الثورة الايرانية، حيث بدأ التسعير للحرب المذهبية بين السّنة والشيعة، ولأن المسألة لم تسر على هذا النحو في الحرب بين العراق وإيران لأسباب عديدة من أهمّها الميول القوميّة لصدّام حسين الرئيس العراقي آنذاك، وانخراط قوى شيعية عراقية في الجيش العراقي أثناء الحرب، فإن المسألة تفجّرت بعد الاحتلال الأمريكي للعراق في عام 2003 وسقوط نظام صدّام حسين وإعدامه بعد ذلك، حيث نشأت قوى تنتمي إلى التّيار السلفي الجهادي ممثلة بشكل رئيسي بتنظيم القاعدة والتي جعلت أبرز أهدافها محاربة الطائفة الشيعية في العراق، تمثّل ذلك في استعار حرب أهليّة برزت في أبشع صورها في العامين 2007-2006 من قتل وتدمير من الطرفين، حيث مثّل الطرف الشيعي التيار الصدري على اعتبار أنه كان في حالة دفاع عن النفس.

4. يمتد النمط الحركي لولاية الفقيه اليوم على الصعيد الاجتماعي في كل من العراق (التيّارين الصدري والسيستاني وان بخلافات فقهية) ولبنان (حزب الله) واليمن (الحوثيون الزيديّون)، والبحرين والمنطقة الشرقية في السعودية، وقد شكّلت المظلوميّة وتوظيفها في خطاب ولاية الفقيه أبرز الأدوات التي حرّكت هذه البيئات الاجتماعية التي تنتمي تاريخيا للمذهب الشيعي،

ورغم أن النمط يرزح تحت حرب من جميع الأطراف الإقليمية والدولية تقريبا سياسيا، ويواجه حربا أخرى عقائدية تكفيرية من النمط السلفي إلا أنه يُحقّق نتائج خصوصا في البيئات الحاضنة له . وبناءً عليه قد يُصنّف النمط الحركي لولاية الفقيه أنه في طور التّطوّر .

**النمط الصّوفي**

1. يُعلي التصوّف قيم من قبيل الحب والخير والجمال، وقبول الآخر المختلف، ويهتم في النواحي السّلوكية والرّوحية، ويُشكّل حركة انسحابية إذا ما تعلّق الأمر بالسياسة .
2. شكّل سقوط الدّولة العثمانية تراجعا حادّا في أتباع النمط، وتعرّض لهجوم على مدى قرن من الزمان من النمطين الحركي والتقليدي، وقد بدأت الأمور بالتغيّر بعد الأحداث التي تلت عام 2011.
3. ينتشر النمط الصّوفي عموما في المدن الرئيسية والمجتمعات الكوزموبوليتانية متعدّدة الأعراق، ويخلق حالة من التّوازن كونه يُعلي من قيمة قبول الآخر والتسامح معه.
4. استنادا إلى نظرية دوغلاس يُصنّف النمط الصّوفي كنمط تراتبي، ترتبط الممارسة الاجتماعية في هذا النمط بالجماعة التي يعيش ضمنها الأفراد، وتبقى محدودة بها مثلما هو الحال في النمط المساواتي، ويكتسب الأفراد وجوده ومعنى حياتهم من خلال وجودهم في الجماعة، وكلما ازدادت علاقة الفرد بالجماعات الأخرى أو بأفراد من خارج الجماعة ضعفت درجة ضبط الجماعة. وفي هذا النمط لا ينقسم الأفراد إلى محليين وأجانب وحسب، بل يتعدى ذلك إلى تقسيم المراتب بين الناس بناءً على وجودهم ضمن الجماعة أو خارجها. وهذا لا يُنافي صفة قبول الآخر التي يتمتّع بها التّصوّف بل يُمأسس عليها .
5. شكّلت الانتكاسات التي تعرّض لها كل من النمط الحركي السّنّي والنمط التقليدي اليوم فرصة لإعادة تموضع النمط الصّوفي بطريقة ما، إلا أن المشاكل التي يُعاني منها شيوخ الطّرق وحالة الاستقطاب القائمة بينهم قد تكون حائلا دون ذلك، بالإضافة إلى اعتبار التصوّف عموما محسوبا على القوى الحاكمة ممّا يُضعف قوّته الحركية. كما أن امتداد جذره طويلا في التّاريخ وتمتّعه بمرحلة ذهبيّة إبّان الحكم العثماني تجعل تبديل بُنيته من الصّعوبة بمكان. ومع ذلك تبقى الفرصة متاحة له خصوصا في ظل الضعف الذي يُعاني منه كل من النمط الحركي والنمط التقليدي .

**العوامل التي تؤدّي إلى نشأة النمط وتطوّره واندثاره**

ينشأ النمط استنادا إلى السيادة الاجتماعية، أي قدرته على الشيوع والتمأسس في البيئة الاجتماعية، وهو مرتبط بالحاجة وتبدّل الاعتقاد، وهذه النشأة تستند إلى ما يلي :

1. لابد لنشأة النمط من أحداث اجتماعية أو سياسة إو اقتصادية كبيرة، تؤدي الى تصدّعات اجتماعية، التي بدورها تخلِق الحاجة، لتشريع جديد، أو استبدال مُعتقد بآخر، أو طريقة جديدة في فهم الدّين ومن ثمّ التطبيق الاجتماعي له، أي تنميطه.

ومحور هذه الفرضية هو الحاجة، فقد كانت أمّ الاختراع دوما، والحاجة هنا متبدّلة بتغيّر الزمان والمكان، خاضعة لتطوّر الحياة، تطفو إلى السطح مع بحث الانسان عن البقاء، وتزداد أهمّيتها بتدافع الناس لاستجلاب أرزاقهم، والحفاظ على أنسالهم، والذود عن ممتلكاتهم.

2. **لابد أن يكون النمط الناشئ بسيطا و مفهوما لدى العامّة، أي أن تكون مفاهيمه وقيمه وفلسفته قابلة للفهم ومن ثمّ التطبيق من قبل البسطاء من الناس الذين يشكّلون في غالب الأحيان السواد الأعظم من المجتمعات .**

ومحور هذه الفرضية هو تسويق القيمة، بمعنى ضمان انتشار الفكرة التي حملت الحلّ للمشكلة، التي هي الحاجة كما افترضناها في الفرضية الأولى، وهذا الانتشار سيكون بطيئا أو معطلا كلما كانت مفاهيم وقيم وفلسفة نمط التديّن الناشئ معقّدة، وبساطة مفاهيم النمط لا تعني بالضرورة ركاكتها، وإنما المقصود أن تكون المفاهيم والقيم الجديدة عامّة، مفهومة لدى البسطاء من الناس من أصحاب المهن والتجّار والعمّال، فلا تكون محصورة على النخب المثقفة والطبقات العليا في المجتمع، فإن ذلك يجعل النمط بطيء الانتشار، هشّ الاعتقاد، وبالتالي ضعيف السيادة .

3. **الأصولية والميتافيزيقيا، عنصران لا يسود النمط دونهما .**

ومحور هذه الفرضية هو الشرعية التاريخية، ونعني بالأصولية : وجود أصل تاريخي للنمط الناشئ، وأن يدعي النمط أنه يعود للأصول ويزيل المحدثات، وفي الوقت عينه لابد أن يحافظ النمط على عنصر ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا) في تفسير الأمور الغيبية، وهذان العنصران (الأصولية والميتافيزيقيا) مرتبطان في بعضهما في إطار التاريخ، بمعنى أن لابد للنمط الناشئ من الالتزام بأصول الدين في تفسير الغيبيات، والايمان بالغيب أو بقوى ما وراء الطبيعة هي مسألة لازمت الأديان وأنماطها تاريخيا، فكل أمر يعجز الانسان عن تفسيره، لابد وأن يردّه إلى الغيب أو

القوّة العلوية المسيطرة القادرة، ولابد لهذا التفسير أن ينسجم مع أصول الدّين وألا يكون محدثا عليها .

**4 .لابد للنمط الناشئ من حلّ المشاكل القائمة، والإجابة على ما استجدّ في أمر اجتماع الناس وحياتهم واعتقادهم في إطار تديّني .**

ومحور هذه الفرضية هو القدرة على تأصيل تشريع جديد لمشكلة مُحدثة، والمعنى هنا هو قدرة النمط الناشئ على بسط أحكام شرعية عقائدية أو فقهية في مسائل مُستجدّة تخص معاش الناس وحاجاتهم واعتقادهم ضمن إطار تشريعي لا يخالف أصول الدّين، وقد يلزم في هذا السياق أن يتمتّع النمط بقدرة تأويلية لنصوص مصادر التشريع للدّين، أو استخدام القياس في بسط الأحكام الجديدة، ومن الأمثلة المثبتة لهذه الفرضية ما ذكرناه من أمر المعتزلة حيث قلنا حسب ما ذكره جارالله (١٩٧٤) أن المعتزلة نشأت تحت تأثير أربعة عوامل : حل المشاكل بين المسلمين، أثر الديانات الأخرى، والدفاع عن الدّين الإسلامي، والفلسفة .

**5 .التّديّن الفردي، كضرورة انتقالية.**

يتطور النمط ويأفل تبعا لدرجة تماسك الجماعة والعوامل المؤثرة بها، كما أن أي تحوّل بالعوامل التي أدّت إلى نشوئه قد يؤدي إلى تطوّره أو اندثاره .

## إلى أين تقود أنماط التديّن الإسلامي

تبيّن من الدراسة أن الاختلافات في أنماط التديّن الإسلامي تُستخدم من قبل السّاسة والأنظمة الحاكمة في تسعير الخلافات الاجتماعية والمذهبية، وتعيش أنماط التديّن الإسلامي الرئيسية الثلاث في حالة صراع فيما بينها، أدّى هذا الصّراع لحالة مُتقدّمة جدا من الاستقطاب، وهو ما شكّل تهتّكا في النسيج الاجتماعي خصوصا في منطقة الشّرق الأوسط، والحقيقة أن هذا الاستقطاب قد انتقل من المستوى النظري إلى المستوى التطبيقي، أي إلي سيل من الدّماء، وحرب طائفية مريرة في كل من سوريا واليمن والعراق، وإلى حالة من التّوتّر والقلق في عموم المنطقة. وهو ما يجعل الحالة الحضارية لشعوب هذه المنطقة في انحدار متسارع .

تبيّن من الدراسة أن مسار التنويري الأوروبي لا ينطبق على أنماط التديّن الإسلامي، فالتنوير الأوروبي نبت جذره في تربة مغايرة للبيئة الإسلامية، ويُلخّص ذلك في سببين رئيسيين :

**أولا** : تاريخيا، لم تمارس أنماط التديّن الإسلامي سلطة كهنوتية كالتي مارستها الكنيسة في أوروبا بعد سقوط الامبراطورية الرومانية، بل خضعت للسّلطات الزمانية .

**ثانيا:** امتلاك التشريع الإسلامي مبكّرا آليات قاربت بين الفلسفة والعلوم من جهة وبين التشريع الدّيني من جهة أخرى .

وتبيّن من الدراسة أيضا أن استمرار هذه الحالة من الاستقطاب الدّيني وتغييب الوعي لدى فئات المجتمع سيؤدي إلى فقدان الثقة في الأنماط السّائدة، وإضعاف الشعور الدّيني العام، والانتقال من التديّن الجماعي باتجاه التديّن الفردي، كمرحلة انتقالية باتجاه حالة من التنميط تظهر فيها أنماط جديدة تعمل على حلّ المشاكل القائمة .

## التوصيات

- ضبط السياسات الإعلامية التي تعمل على إذكاء الخلافات المذهبية والطّائفية .
- تحمّل مؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الأكاديمية لمسؤولياتها في نشر التوعية الدّينية وثقافة قبول الآخر.
- دعم الدراسات والأبحاث الاجتماعية التي تُساعد على فهم الواقع التديّني خصوصا للشباب، والتي تُعين على توجيه التغيّر الاجتماعي الناتج عن أنماط التّديّن.
- ضبط السياسات التعليمية في المراحل المتوسّطة والعالية، والتوجيه لاعادة النظر في المناهج التعليمية الدّينية بما يُحقّق أعلى مستوى من السّلم المُجتمعي .

# المراجع

## المراجع العربية

### كتب :


ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، **المدهش،** تحقيق مروان القباني، ط2 ، دار الكتب العلمية، بيروت ، 1985.

ابن خلدون، عبد الرحمن ابن محمد (2009)، **مقدمة ابن خلدون،** تقديم وتحقيق إيهاب محمد ابراهيم، مكتبة ابن سينا، القاهرة.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، **جمهرة اللغة،** تحقيق رمزي منير البعلبكي، 3ج، دار العلم للملايين، بيروت، 1987.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، **لسان العرب،** ط1، تحقيق عامر أحمدعبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2009.

أبو اللوز، عبد الحكيم (2013)، **الحركات السلفية في المغرب،** بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

أبو رمّان، محمد (2016)، **الصراع على السلفيّة - قراءة في الايدولوجيا والخلافات وخارطة الانتشار،** بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر .

أكوافيفا، سابينو و باتشي، إنزو (2011)، **علم الاجتماع الديني_ الإشكالات والسياقات،** أبو ظبي: دار كلمة.

اينالجيك، خليل (2002)، **تاريخ الدولة العثمانية_ من النشوء إلى الإنحدار،** بيروت: دار المدار الإسلامي.

بدر، أحمد (1982)، **أصول البحث العلمي ومناهجه،** القاهرة: المكتبة الأكاديمية.

بسيوني، عمرو؛ وسالم، أحمد (2015)، **ما بعد السلفية – قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر،** بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.

بشارة، عزمي (2013)،**الدين والعلمانية في سياق تاريخي – الجزء الأول، ط2،** بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

بشارة، عزمي (2015)، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي – الجزء الثاني، ط1،** بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

بوحوش، عمار. **دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل الجامعية**، ط2، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

بيشوب، موريس (2005)، **تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

بيومي، محمد أحمد (1981)، **علم الاجتماع الديني**، القاهرة: دار المعرفة الجامعية.

جار الله، زهدي (1974)، **المعتزلة**، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع.

حلاق، وائل (2015)، **الدولة المستحيلة:الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ط3، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

دراز، محمد عبد الله (1982)، **الدين: بحوث ممدة لدراسة تاريخ الأديان**، الكويت: دار القلم.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، **أساس البلاغة**، ط2، تحقيق محمد باسل عيون السود،2ج، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2010.

زيدان، يوسف (2013)، **دوامات التدين**، القاهرة: دار الشروق.

الشريف، حسني (2012)، **الدلالة النورانية للطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية**، ط2، عمان: المكتبة الوطنية.

الشيخ، يوسف محمود، وجابر، جابر عبد الحميد (1964)، **سيكولوجية الفروق الفردية.** القاهرة: دار النهضة المصرية.

شيمل، آن ماري (2015)، **أبعاد صوفية للإسلام**، دمشق: دار نينوى.

صالح، هاشم (2005). **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، بيروت**:** دار الطليعة.

طقوش، محمد سهيل (2009)، **تاريخ الدولة العباسية.** ط7. بيروت: دار النفائس.

العبادي، أحمد مختار، **التاريخ الأيوبي والمملوكي**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.

العضاض، خالد بن سلمان (2012)، **التديّن السعودي- تجاذبات الشكل والتحوّل**، البحرين: فراديس للنشر والتوزيع.

العقاد، عباس محمود (2010)، **مجموعة العبقريات الإسلامية**، ط3، صيدا: المكتبة العصرية.

عماد، عبد الغني (2013)، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي، المجلد الثاني**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

عوض، لويس (1987)، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية**، القاهرة**:** مركز الأهرام.

غدنز، أنتوني (2005)، **علم الاجتماع**، ترجمة فايز الصباغ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

فتاح، عرفان عبدالحميد (1993)، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، بيروت: دار الجيل.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، 8ج. ط2. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

فرحات، عبد الوهاب (2003)، **أبو الحسن الشاذلي _ حياته ومدرسته في التصوف**، القاهرة: مكتبة مدبولي.

فروم، إريك (1950)، **الدين والتحليل النفسي**، ترجمة فؤاد كامل (1979)، القاهرة: مكتبة غريب.

فيلبي، سنت جون (2009)، **تاريخ نجد ودعوة محمد بن عبد الوهاب السلفية**، ترجمة عمر الديسراوي، القاهرة: مكتبة مدبولي.

الكواكبي، عبد الرحمن (1980)، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، القاهرة: دار الكتاب العربي .

كوثراني، وجيه (2015)، **الفقيه والسلطان _ جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية القاجرية، ط 4**، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

لوبون، غوستاف (2016)، **الآراء والمعتقدات**، ترجمة عادل زعيتر عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع .

معلوف، لويس (1966)، **المنجد في اللغة والأدب والعلوم**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

المليجي، عبد المنعم عبد العزيز (1955)، **تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق**، القاهرة: دار المعارف.

مُلين، محمد نبيل (2013)، **علماء الإسلام _ تاريخ وبنية المؤسسة الدينية في السعودية بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين، ط 2**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

منديب، عبد الغني (2006)، **الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للتديّن في المغرب**، الرباط: افريقيا الشرق.

المهدي، محمد عبد الفتاح (2002)، **سيكولوجية الدين والتدين**، الإسكندرية: البيطاش سنتر.

الموصللي، أحمد (2004)، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .

مؤنس، حسين (1978)، **الحضارة_ دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها**، ج1، الكويت: عالم المعرفة.

هاشم، كونستاس أرمينجون (2015)، **المذهب الشيعي والدولة - رجال الدين واختبار الحداثة**، دمشق: دار نينوى .

هالم، هاينس (2015)، **الشيعة**، بغداد: بيت الوراق.

ياسين، عبد الجواد (2014)، **الدين والتدين – التشريع والنص والاجتماع**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

## الدوريات والمنشورات:

أبو اللوز، عبد الحكيم (2010)، السلفية التقليدية والسلفية الجهادية، **مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام)**، مصر، مج10(ع38) : 35-44 .

دياب، محمد حافظ (2007)، سؤال التديّن الشعبي، **مجلّة الديمقراطية (وكالة الأهرام) – مصر**، مج 7 (ع26) : 65-74 .

الصنيع، صالح بن ابراهيم (1993)، التدين علاج الجريمة، **سلسلة نشر الرسائل الجامعية**، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

الطائي، نزار مهدي (1992). الإتجاه نحو الدين وعلاقته ببعض سمات الشخصية لدى عينة من الطلبة الجامعيين في الكويت. **حوليات كلية الآداب**، الحولية الثانية عشر، الرسالة السابعة والسبعون، جامعة الكويت.

القفصي، جابر (2013)، التدين والحداثة، **مجلّة مسارات**، مجمع افريقية للدراسات والتوثيق والنشر – تونس (ع1)، 29-37 .

الكيلاني، الصديق خليفة (2016)، مفهوم الاسلام السياسي من منظور دراسة الحركات الاسلامية، **مجلّة القراءة والمعرفة** (ع180): 1-23 .

ياسين، حمزة (2017)، **التغيّر في تديّن الشباب من مستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي في مدينة عمّان: الفيسبوك نموذجا**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن.

## References

### Books:

- Clark, R (1980). **Freud: the man and the Cause**. Jonathan Cape and MeidenFeiled and Nicolson, Great Britain.
- Durkheim, Emile (1995), **The Elementary Forms of Religious Life.** New york: The Free Press.
- Douglas, Mary (1987), **How Institutions Think.** London: Routledge &Kegan Paul Ltd.
- Douglas, Mary (1996), **Natural Symbols,** (2nd ed.). New york: Routledge.
- Douglas, Mary (1982), **In the Active Voice,** London: Routledge &Kegan Paul Ltd.
- Douglas, Mary (1994), **Risk and Blame,** (1st ed.). New York: Routledge.
- Day, Abby (2008), **Religion and Individual,** (1st ed.). Hampshire: Ashgate.
- Edward. A (1957). **Technics of Attitude scale Construction**. Applenton Century crofts. Inc. New York.
- Furseth, Inger and Repstad Pal (2006), **An Introduction to the sociology of religion**. England: Ashgate Publishing Limited.
- Weber, Max (2009), **From Max Weber: Essays in Sociology.** New York: Routledge.

### Journals

- Beaumont, Peter; Blake, Gerald H; Wagstaff and J. Malcolm (1988). **The Middle East: A Geographical Study**. David Fulton.
- Douglas, Mary (1999**),** Four Culture: the Evolution of Parsimonious model. **Geo Journal,** 47(3),411-415.
- Hassan, Riaz (2007) , On Being Religious : Patterns of Religious commitment in Muslim Societies, **Association for the sociology religion Conference** , San Francesco (Aug 2004) **.**
- Kucukcan, Talip (2000), Can Religiosity be Measured? Dimensions of Religious Commitment: Theories Revisited(article). **Theology Faculty,** Uludag University, 9 (9).
- Levie, John & Moreland, Richard (1982), Socialization in Small Groups: Temporal Changes in Individual-Group Relations. **Advances in Experimental Social Psychology,** 15, 137-192.
- Petts, Richard (2014), Parental Religiosity and Youth Religiosity. **Oxford Sociology of Religion,** 77 (3).

- Spichard, James (1991), A Revised Functionalism in the Sociology of Religion: Mary Douglas's Recent Work. **Religion,** 21 (2), 141-164.

# RELIGIOSITY PATTERNS - ISLAMIC RELIGIOSITY AS A PARADIGM- A SOCIOHISTORICAL STUDY

**By**
**Mohammad Husni Alsharif**

**Supervisor**
**Dr. Ayed Al- Wreakat, Prof**

## ABSTRACT

The study aimed to know the main patterns of Islamic religiosity prevailing today,the factors that lead to the emergence, evolution or absence of patterns, where the Islamic prevailing patterns lead today and whether it applies to what applies to the European Enlightenment. The Historical documentary approach had been used as a research methodology.

The study concluded with a set of results:

- The existence of three main patterns of Islamic religiosity today; the traditional pattern, the kinetic and the mystical (Sufi) pattern.

- The study found that religious patterns are formed, developed and influenced by the social and political factors that societies undergo, and according to the social needs which constitute the main axis of the formation, development and annihilation.

- The European Enlightenment is not applicable to Islamic religious patterns.

- The patterns of contemporary Islamic religiosity lead to a state of individual religiosity, which will constitute a transitional phase towards the emergence of new patterns of religiosity.

Finally, the study presented some relevant recommendations .